

GURUPŪJĀKAUMUDĪ

GURUPŪJĀKAUMUDĪ



FESTGABE

ZUM

FÜNFZIGJÄHRIGEN DOCTORJUBILÄUM

ALBRECHT WEBER

DARGEBRACHT

von

SEINEN FREUNDEN UND SCHÜLERN



LEIPZIG

OTTO HAFERSSOWITZ

1896



Druck von W Drugulin in Leipzig



Hochverehrter Freund und Meister!



ESTATTEN Sie mir im Namen Ihrer Freunde und Schüler der litterarischen Gabe zu Ihrem funzigjährigen Jubilaum einen Geleitbrief hinzuzufügen, der Ihnen die Gefühle der dankbaren Verehrung und herzlichen Zuneigung, welche alle für Sie hegen, warmer und inniger ausdrückt, als die Sammlung gelehrter Aufsätze dies thun kann. Wir alle empfinden tief die grosse Bedeutung des Tages, an dem die Breslauer Universität Sie durch die Approbation Ihrer ersten wissenschaftlichen Arbeit von der Lehre lossprach und Ihnen durch die Verleihung der summi in philosophia honores die glanzende wissenschaftliche Laufbahn eröffnete, die Sie ein halbes Jahrhundert lang rastlos verfolgt haben. Dieser Tag schenkte unserer Wissenschaft einen Mann, der mit urwüchsiger Kraft durch manches dem Anschein nach schier undurchdringliche Dickicht die Pfade gebahnt und mit offenem Blicke das gesamte Gebiet des *indischen Wissens* zu umfassen und zu durchdringen vermocht hat, der als treuer, stets hilfsbereiter Lehrer die Fackel der Wissenschaft zahlreichen wurdigen Nachfolgern in mehr als einem Lande, ja in mehr als einem Welttheile überliefert hat.

Ihre Doctordissertation, das Specimen des Weissen Yajurveda, eröffnete die Reihe der vielen und wichtigen Publikationen, die Ihren Namen mit der Erforschung des „Pfades der Werke“ und seiner Litteratur so eng und fest verknüpft haben. Durch ihren Umfang ragt unter denselben, als ein stolzes Monument Ihrer Ausdauer und Schaffenskraft, die grosse Ausgabe der heiligen Bücher der Mādhyandina hervor, durch die Sie die Saṃhitā, das gewaltige Brāhmaṇa und das Sūtra nebst den einheimischen Erklärungen den Sanskritisten ohne fremde Hülfe in rascher Folge zugänglich machten.

Der Forscher auf dem Gebiete des vedischen Altertums schatzt aber Ihre zahlreichen weniger umfangreichen Arbeiten in den Indischen Studien und den Schriften der Berliner Akademie — Ausgaben und Ubersetzungen kleinerer und grosserer vedischer Werke und Abhandlungen über das vedische Ritual die vedische Phonetik und Astronomie — sowie Ihre so gehaltreichen Beitrage zum grossen Petersburger Lexikon nicht minder hoch als reiche Quellen der Belehrung und als Hulfsmittel für seine eigenen Arbeiten

Zu einem umfassenden Studium des ganzen brahmanischen Schrifttums führte Sie die Katalogisierung der Chamberschen Handschriftensammlung in Berlin. Sie begnugten sich nicht damit dieselbe durch Ihr Verzeichnis der Sanskrit Handschriften der Berliner Bibliothek unserer Wissenschaft dienstbar zu machen und uns durch wertvolle Auszuge von dem Inhalte ihrer wichtigsten Bestandteile Kenntnis zu geben. Sie verwerteten den reichen Schatz Ihrer Collectanea aus diesen Handschriften für die erste Darstellung der Geschichte der gesamten indischen Litteratur. Ihre Akademischen Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte sind noch heute jedem Fachgenossen unentbehrlich und sie werden in englischem Gewande in der Heimat des Sanskrit ebenso eifrig studiert wie in Europa und Amerika. Mannigfaltige Ergänzungen zu diesem Werke und Ausführungen im einzelnen boten Sie uns in Ihren litterarischen Abhandlungen über das Epos über Kunstdichtungen und über die Fabeln in der Ubersetzung des Milavikagnimitra das Sie seinen wirklichen Verfasser dem grossen Dichter Kalidasi vindicirten in der Ausgabe und Ubersetzung von Hilas Schatzkästlein der ersten und eingehendsten philologischen Bearbeitung einer Dichtung in Prakrit und in dem Bande der Indischen Studien über die Metrik des Pingala.

In den letzten Decennien bewogen Sie neue handschriftliche Erwerbungen der Berliner Bibliothek. Ihre Aufmerksamkeit einem beinahe ganz unberührten Felde den heiligen Schriften der Jaina Sekte zuzuwenden deren Satrunjaya mahatmva schon früher Ihr Interesse erregt und Ihre Feder beschäftigt hatte. Ihrer bewunderungswürdigen Arbeitskraft gelang es unter Besiegung nicht geringer Schwierigkeiten auch dieses Gebiet für die Wissenschaft zu erobern. In den letzten beiden Bänden der Indischen Studien sowie in dem zweiten Bande Ihres Cataloges der Berliner Sanskrithandschriften einem Muster der wissenschaftlichen Beschreibung haben Sie für uns ver-

trauenswürdige Führer durch das Labyrinth der umfangreichen Litteratur der Jaina geschaffen.

Obschon der Veda der Opfersprüche und das Ritual, die indische Litteratur und ihre Geschichte die Kernpunkte Ihrer Forschungen sind, so haben Sie Ihre Studien keineswegs auf diese schon an sich sehr weiten Gebiete beschränkt. Ihre „Indischen Streifen“ beweisen, dass Sie allen Zweigen der Indologie Beachtung geschenkt und das gleiche lebhafte Interesse entgegengebracht haben. Unter Ihren eigenen Beiträgen zur indischen Geschichte und zu den Realien besitzen insbesondere die über die Beziehungen der Inder zu den Völkern des Westens einen bleibenden hohen Wert, und es ist mir persönlich eine grosse Freude gewesen, dass ich es jüngst habe versuchen können, auf den Resultaten Ihres so bedeutenden Aufsatzes über den Ursprung der indischen Schrift weiter zu bauen.

Diese vielseitige rastlose Thätigkeit und ihre reichen, schönen Ergebnisse legen uns die Pflicht auf, Ihnen, als dem unermüdlichen universellen Indologen, der, ungeschreckt durch noch so grosse Schwierigkeiten, während fünfzig Jahren die Summe unseres Wissens durch neue Thatsachen und neue Resultate stetig vermehrt und unserer Wissenschaft stets neue Gebiete gewonnen hat, an Ihrem Ehrentage den Ausdruck unseres tief-gefühltten Dankes und unserer Verehrung darzubringen. Den Ausdruck der herzlichsten Zuneigung aber schulden Ihnen Ihre Schüler für das warme Wohlwollen, mit dem Sie allen Herz und Haus geöffnet, ihre ersten Schritte auf dem Pfade der Wissenschaft geleitet und so vielen später die Bahn geebnet haben, — Ihre Freunde für die stets aufrichtige, nicht selten auch thatkräftige Teilnahme, die Sie, unbeeinflusst durch Meinungsverschiedenheiten, stets für ihre wissenschaftlichen Unternehmungen und ihre Schicksale an den Tag gelegt haben. Diese Gefühle drangen uns, den innigen Wunsch hinzuzufügen, dass es Ihnen vergönnt sein möge, noch lange Ihrer hohen Stellung in der Gelehrtenwelt sich zu ersfreuen und den Glanz unserer Wissenschaft durch neue Schöpfungen zu erhöhen.

GEORG BÜHLER.





Vom Baum Vibhidaka.



ER Vibhidaka, *Terminalia bellerica* Roxb ist dem Inder unheimlich, war so vor Jahrtausenden und ist's noch heute. Unsere Kenntnis von ihm reicht bis in den Veda hinauf, er ist in Sagen verflochten Z d d m G II, 122. Es hat daher wohl ein Interesse, den Baum und was an ihm hangt näher zu betrachten.

Seinen schlechten Ruf verdankt er zwei Dingen. Einmal dem Umstand dass er Früchte tragt, die man als Wurfel gebrauchte. Er liefert also dem Laster des Spiels, das unter die Menschen Verderbnis und Unheil bringt, sein Werkzeug. Er verführt die Menschen. Dann aber auch der Eigenschaft, dass er in dem duftigen Reich der Pflanzen durch seine Blüte den unerträglichsten Geruch verbreitet. Roxburgh in der Flora Indica z, 432 nennt den Geruch stark und widerlich nicht unähnlich dem der *Sterculia foetida*, die im Namen ihr Zeugnis mit sich führt. Kraftiger aber als der Botaniker drücken sich gelegentliche Beobachter aus. Die Frau eines Civilbeamten in Indien, Mrs Robert Moss King, erzählt in ihrem Tagebuch — 1877—S2 — aus einem Ort nördlich von Delhi, dort wachse ein Baum, den sie sonst nicht bemerkt habe, *Terminalia bellerica* botanisch genannt, von welchem sie eine lustige Geschichte gehört habe „Erst muss ich erwähnen, fahrt sie fort, dass uns auf dem Weg zum Club ein absonderlich graulicher Geruch auffiel, so dass wir die Tücher vor die Nase hielten. Eines Tages, als Ekel und Verdruss auf höchste gestiegen waren, sagten wir, man solle verhindern, dass auf die Felder an der Strasse so ubelriechender Dunger gebracht werde. Es ergab sich, dass ich im Irrtum war, es war in der That die Blüte der *Terminalia*, wie mir nur zu schnell klar wurde, als ein blühender Zweig hereingebracht wurde.“ Die lustige Geschichte hat ähnlichen Inhalt. Ein Arzt im Pandschab verlangt, dass man einen Weg verbessere, der durch seine entsetzliche Ausdunstung der Gesundheit nachteilig sei. Darauf wird ihm ein Zweig des Baumes unter die Nase gehalten.

Der Baum war also in der Blütezeit dem Menschen ein lastiger Nachbar. Und man ging nicht blos der damonischen Gefahr des Wurfels, sondern auch dem unleidlichen Geruch aus dem Wege.

Im Ritual zählt er zu den ubelberufenen Bäumen, sein Holz ist als Brennstoff für das Opfer verboten, wird dagegen vorgeschrieben für eine Fluchceremonie, bei welcher alles verkehrt ist.

Von dem Birn, der heute noch auf dem Baum liegt, erfuhren wir zuerst durch Buhler, in seinem Report of a Tour in Kasmir, Bombay 1877, p 8 der auf einer Insel in der Vitasti mit seinem einheimischen Begleiter unter Bäume getreten war, als plötzlich der Pandit mit einem Schreckenruf beiseite sprang, weil er bemerkte dass er in den Schatten eines Vibhidaka gelommen und dadurch unrein geworden sei. Ob Chandram Pandits Schrecken Grund hatte, ist freilich eine andere Frage. Buhlers Beschreibung von dem 18 bis 20 Fuss hohen Baum mit kleinen herzformigen Blättern und silbergrauer Rinde, der nicht Nusse, sondern Beeren trug, die einen Kern enthielten, ist ausführlich genug, um erkennen zu lassen, dass Chandram — wenn auch vielleicht in Übereinstimmung mit seinen Landsleuten — sich getauscht hat. Der wirkliche Vibhidaka ist ein ganz anderer Baum, und unsere Wörterbücher, denen Buhler nicht traut sind ganz im Recht wenn sie die Frucht nicht als Beere sondern als Nuss bezeichnen.

Ich erhalte nun eine Bestätigung dafür, dass in Kasimir der alte Name auf einen ganz anderen Baum übergegangen ist, durch ein Schreiben des dortigen Pandit Govind Kaul welchen Dr Stein veranlasst hat über die Sache zu berichten. Er sagt mit bestimmten Worten dass zwischen dem kasmirischen und indischen Vibhida keinerlei Ähnlichkeit bestehe und beschreibt den Unterschied bei jenem *latah saksim ih patra tu lambakrtiu kon id. aayutani phalang alpaparim vnti* bei diesem *latrh sthalih patram iibhannam* (wohl *a iibhann mi*) *phalim sthalant*, also *lam apt samjari na labhyate* es besteht gar keine Ähnlichkeit.

Der Vulgarname des dortigen Baums sei *brinju* während der indische Vibhida fast überall *baleda* heißt. Es wäre von Interesse den botanischen Namen auch des ersten zu erfahren.

Mit dem Namen ist auf jenen Baum natürlich auch der Fluch übergegangen der daran hängt der Brahmane der in seinen Schatten tritt verliert das ganze Verdienst seiner Werke. Dass man in Kasimir die Früchte des Baums als Wurfel gebrauchte davon weiss Govind Kaul nichts fügt jedoch bei dass dort überhaupt wenig gespielt werde.

1 Der Baum Für dessen Beschreibung muss ich auf die Botaniker verweisen Roxburgh in Flora Indica und Plants of the Coast of Coromandel Wight Illustrations J D Hooker Flora Drury Dymock und will nur einige Züge hervorheben. Der Baum wird allgemein als einer der grossten bezeichnet bis zu 80 Fuss Höhe wachsend von geradem Wuchs mit breiter Krone. Blüht im Beginn der hesssen, tritt Frucht in der kühlen Jahreszeit. Die Blätter sind oval bis zu 6 und 7 Zoll lang (ich habe von Dr Stein mehrere von 26 cm Länge erhalten) die Blüten klein und unscheinbar graugrün in einer Ähre ausgereift. Das Holz ist weiß etwas weich aber dauerhaft wird selten benutzt was mit dem Ruf des Baums zusammenhangen mag. Er wächst beinahe in allen Teilen Indiens besonders häufig in Mysore nach Ansicht und geht — auch nach den Botanikern — bis in den Fuss des Himalaya. Hooker stellt drei Varietäten auf und die Abbildungen blühender Zweige bei Roxburgh und Wight zeigen merkliche Unterschiede. Wunden in der Rinde lefern ein Gummi.

2 Die Frucht Unter dem alten Namen der Myrobalanen die erst geschütztes Arzneimittel waren werden heute die Früchte mehrerer Terminalien namentlich unserer

Das Gemeindehaus, die *sabha*, wohl eine etwas geräumigere Halle nicht auf Marmorsäulen, sondern auf Holzpfosten oder Bambusstöcken ruhend, bot die Einrichtung für das Vergnügen. Die Gemeinde nahm sich sozusagen der Sache an, stellte die Bank oder die Tische, deren man bedurfte, und das Spiel war unter Teilnahme der Zuschauer eine öffentliche Unterhaltung.

Dass dabei die Nüsse des Vibhidaka die Werkzeuge sind, ist nach alten und neuen Textstellen ganz unzweifelhaft, aber in welcher Weise sie gehandhabt wurden, wie Gang und Zweck des Spiels war, dass weiß niemand zu sagen. Zimmer hat, in Altmährisches Leben 282, die Angaben aus der älteren Zeit zusammengestellt. Was uns die Schnohästen da und dort zur Erklärung des Spiels an die Hand geben, kann nichts anderes sein, als was ihre Umgebung und Zeit ihnen lieferte. Und welche Wandlungen mag im Laufe der Jahrtausende ein solches Spiel durchgemacht haben!

RUDOLF ROTH





Einiges über das Kāthakam



UNTER obigem Titel veröffentlichte Albrecht Weber im dritten Bande der Indischen Studien (p. 151—479) eine Arbeit, welche allen späteren Kathaka Forschungen zum Ausgangspunkt gedient hat. Schon vorher hatte Weber im Verzeichniß der Berliner Ssk. Hdschr., p. 37, 38, über den damals einzigen Codex dieses Werkes, Chambers 40, wertvolle Mittheilungen gemacht. Er legte ferner eine handschriftliche Sammlung von Citaten an, welche sich im Komm zum Kṛtyasutra finden, mit dem ausdrücklichen Zusatz Kāthaka oder Kathasutre, womit wohl ein noch nicht aufgefundenes Srautasutra der Katha Sikha gemeint ist. Endlich begleitete er die ganze Arbeit des grossen Petersburger Wörterbuches mit wichtigen lexikalischen Mittheilungen aus dem Kathaka, welche von eindringendem Studium dieses schwierigen Werkes Zeugnis ablegen. Zieht man die Zeit in Betracht in welcher der obenerwähnte Aufsatz erschien (1855), sowie den Umstand, dass nur eine, vielfach inkorrekte Handschrift zu Gebote stand, berücksichtigt man ferner, dass Weber damals mit einer ganzen Reihe anderer, zum Teil grosser Arbeiten beschäftigt war, so wird man das, was er für die Erforschung des Kathaka gethan, bewunderungswürdig finden müssen.

Da ich seit mehreren Jahren mit demselben Gegenstände beschäftigt bin ist es wohl das Naheliegendste, dass ich für diese Blätter, die dem Gedächtnis der langen und fruchtbaren Gelehrtenarbeit Webers gewidmet sind einen kleinen Beitrag in der selben Richtung hefere.

711 mit tejanu te 'brū an zo i a oj.ṣṭhal sa imām ṣisṝit̄i iti te rudram abru: aṣṭ
t̄ an zai na oj.ṣṭho 'st̄ t̄am imām ṣisṝjet̄ so 'brāt̄d̄ d̄ryam vna aham et̄ a paśu an.
t̄sa iti te 'n anyant̄ jad̄ ayan̄ pasunām Isigatā sarī. an i i i eṣyatti t̄ 'brū an sapta
hānt̄as n̄ na paractnam it̄ tasmat̄ septahānt̄ rudrah̄ paśu am̄ t̄se'

Das auch hier einzige Kāth-Ms. Chambers 40 liest alem̄ et̄a pasaram̄ ita iti
ebenso an entsprechender Stelle die Kap. S 38, 4, es ist aber klar, dass ita iti gelesen
werden muss und auch in diesem Falle korrigiert also das Citat beim Schol zu Panini
unseren Text. Ganz anders aber verhält es sich mit dem zweiten Satze. Die Lesung des
Kāth-Ms. sap̄al̄a t̄sāsat̄ ist offenbar die richtige, „sieben Tage sollst du herrschen“ (Kap.
S 38, 4 offenbar dasselbe, nur in Verstümmelung sap̄ahānt̄ t̄sāt̄ na paractnam iti), im
Schol zu Pa. ist der Satz aber ganz korrumptiert zu sap̄ahānt̄ saj̄at̄ und muss nach Kāth
25, 1 corrigiert werden. Das Nebeneinanderstehen beider Sätze im Schol lässt wohl keinen
Zweifel darüber aufkommen dass auch der letztere aus Kāth 25, 1 stimmt, es hat aber
eine ganz begreifliche Verunstaltung stattgefunden (aus siptahānt̄sāsat̄ in sap̄al̄am̄
saj̄at̄), hier corrigiert also sehr einleuchtend der Kāthika Text das Citat beim
Scholasten. Nicht die Form saj̄at̄, sondern die Form t̄sāsat̄ bildet den Beleg. So
vergilt der Kāth-Text alsbild in hubschester Weise den kritischen Dienst, welchen ihm
das Scholion soeben erwiesen.

Das Gegenbeispiel in demselben Scholion (auch im vorhergehenden angeführt),
mantrajāte, findet sich Kāth 25, 7

Im Pet. Wörterbuche wird das Wort samāpa m == dē ajayana nur aus Gram-
matikern belegt (Vop 6, 71 Siddh K zu Pi 6, 3, 97 sav̄a āpo yasmīn it̄ bodhyam) und auch in Bohtlingk's kurzerem Wörterbuche zeigt das Sternchen, dass ein Beleg
aus der Litteratur sonst nicht gefunden. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die
Grammatiker das Wort und die Erklärung als dē yajayana aus Kāth 25, 2 geschöpft
haben. *yat samaya dē yajayanam pantā adhāc̄ et̄ tasmin̄ jaṣojeḍ̄ yam kāmajet̄a* "y
enam prajyā paśubhiḥ chand̄jam it̄ etad̄ at̄ i channam nāma devayajaī am̄" "enam
prajyā paśubhiḥ chinatti jad̄ antarāpaś et̄ dē yajayanā et̄ pīthā adhāc̄ et̄ tasmin̄
jaṣojeḍ̄ yam kāmajet̄a n̄iwan̄ aparo yajna upanamed̄ it̄ etad̄ zai parī. ar̄ma" "tāma
dē yajayanā am̄ pary evam aparo yajna" "rūktā jaṭrapāk̄ sarīatah samāt̄heyus tasmī.
yajetānākāmo digblyo "a et̄ isma annā haranti jaṣmai haranti āpo 'nnā sartabhyā
eva digblyo 'nnād̄jam ā aru ddhe tad̄ etat̄ samāpam nāma dē yajayanam nīpatamār̄
t̄artasamanānām bhavati ।

Man bemerkt übrigens, dass das Wort sich als Neutrumbewegt

Das Abstractum alibdhī (von labh c. d) findet sich gāyā gaurādi zu Pa 4 1, 41
angeführt, ist aber bisher sonst noch nicht belegt. Es steht Kāth 26, 4 in dem Satze
jaç cashalam bhr̄ati dradhūma et̄ alabdhī̄ asūthulatī aja (die hier einzige Hdschr.
Chambers 40 liest zwar et̄ alabdhī̄, doch ist die Korrektur evident)

Das erste dh̄. an „sich verhullen verstecken“, dessen Präsensform dh̄wanati nur
bei Grammatikern überliefert, sonst noch unbelegt scheint, findet sich in der Form
adhi anat Kāth 27, 3 in dem Satze sa rak̄ srst̄a na vyā. artitād̄. anad̄ et̄a sa indro

² So liest auch Kap. S. 38 5 an en si rechender Stelle doch hat Bohtlingk wohl Recht, wenn er
parvarjma vermutet

das andre auf Bhurji-Blättern geschrieben — 1) meine in Genf dargelegten Ansichten über den Accent der Kṛṭha Schule bestätigen und ergänzen, und 2) das eine derselben (die auf Papier geschriebene) viele Kapp des Kath vollständig und in vor trefflicher Lesung bietet, so dass dasselbe für die Konstituierung des Textes nicht ohne Bedeutung ist, zumal eine ganze Anzahl der betreffenden Kapp dem neuentdeckten Berliner Codex (Ms or fol 1412) abgehen.

Herr Dr Stein schrieb mir auch bereits im Januar, dass er von einem vollständigen accentuierten Ms. des Kṛṭha Kunde erhalten und sich darum bemühe, dasselbe zu erlangen. Es wäre dies eine Erwerbung von eminenter Wichtigkeit. Indessen ist es Herrn Dr Stein bisher noch nicht gelungen das betreffende Ms zu Gesicht zu bekommen und bleibt daher abzuwarten ob diese Mitteilung sich bestätigt.

Hinsichtlich der Beziehungen des Kṛṭha zu den indischen Grammatikern welche ich in Genf näher beleuchtet, kann ich jetzt ein paar Nachträge hinzufügen und zwar will ich mit einem interessanten Falle beginnen auf welchen mich Bohtlingk in liebens wurdigster Weise aufmerksam gemacht. Er betrifft Kath 27, 3 a E. Die emendierte Stelle lautet *de a aśvajam abru aśvā tasya muklina rtra handameti so 'bravid arjam svayat madigra etā graha grhyanta iti tasmod tāy agra graha grhyante carja sto hy asya sa mdro 'bri m mahām atrapi grhyatām atha tāt starisjāmaka iti ta etam aindra aya am agnīnīs tito artram agnīnā sa esa somo vārtraghno vṛtyat grhyate somo vāt rthāt sa hato 'pnyat te de aśvajam abru tāmū mām 10 vrahiti so 'bravid arjam svayat madderatāmā etā pātrānī ucyāta iti tam tājāt tasmod gandham apāhan sa esa pāvau pramite tasmat tāman nāpīgrīha somayā lu sa rajno gandho namam rīyāksmo vīndati ja evam veda tasmat chuktāt vīsajant tasmod apī tātījām vājoh patīam atha vāra janā asyante vāryatāmāt hy asya ॥*

Für das unzweifelhaft richtige *grhyantā iti* steht in dem hier einzigen Kath. Ms Chambers 40 *grhyantī iti* während Kap S im entsprechenden Kap 42 3 *grhyantā iti* liest fut *pātrānī ucyāntā iti* hat Chambers 40 *pātrānī ucyāntī iti*, während Kap S 42 3 *pātrānī uccāntāma iti* bietet. Es lag auf der Hand dass das Überleseferte geändert werden musste. Ich vermutete die Änderung *grhyantā iti* und *ucyāntā iti* doch konnte namentlich wegen der Lesung der Kap S an zweiter Stelle auch an Imperativ Formen gedacht werden (*grhyantām ucyāntām*) Bohtlingk, dem ich die Stelle vorlegte, machte mich nun brieflich darauf aufmerksam dass beim Schol zu Pañini 3 4 96 sowohl *grhyantā* als auch *pātrānī ucyāntā* citiert werden. Es folgt daraus 1) Bekanntschaft des Grammatikers mit dieser Stelle des Kath, sowie 2) die Notwendigkeit, den Text in dieser Weise zu emendieren. In diesem Falle erhalten wir also durch die grammatische Überlieferung abgesehen von dem Interesse dieser Erwähnungen an sich wichtigen Beistand in textkritischer Beziehung. Dass Panini dies Kap des Kath. kannte, darf wohl auch aus dem Umstände gefolgert werden, dass ein anderer Satz derselben Stelle — *tasmat nāpīgrīham* — im Mahabhasya zu Pt 3 1, 118 angeführt wird.

In demselben Scholion zu Pt 3, 4 96 finden sich aber noch zwei Sätze citiert *at tu e a pītām tātīm* und *sāptihām sīyāt*. Zu meiner Freude habe ich den Ursprungsort auch dieser beiden Citate Kath. 25 1 entdeckt. Die emendierte Stelle lautet *vām tātīm de aśvā samaskur an jāt upasado 'gnīśvāngā somā tātīham*.

vivum tejanam te 'brū an jo na ojishāh sa māt̄ r̄isjīt̄ i te rūdham alru. aw
 t̄am ca i a ojishāh 'st̄ t̄am māt̄ r̄isjīt̄ so 'brū t̄d̄ r̄yam v̄pn̄ aham et̄a pāñdān̄
 t̄sa i te 'māt̄ māt̄ jad̄ ayam pāñdān̄ t̄s̄jāt̄ sār̄an̄ n̄i uesjāt̄t̄ te 'brū an̄ sāp̄a
 hānt̄sās̄a i a pāñct̄nam iit̄ tasmat̄ s̄iptahān̄ rūdham pāñvām ihe ||

Das auch hier einzige Kath.-Ms. Chambers 40 liest aham et̄a pāñdān̄ t̄sa iit̄
 ebenso an entsprechender Stelle die Kap S 38, 4, es ist aber klar, dass t̄sa iit̄ gelesen
 werden muss und auch in diesem Falle korrigiert also das Citat beim Schol zu Pūnī
 unseres Text Ganz anders aber verhält es sich mit dem zweiten Satze Die Lesung des
 Kath.-Ms. sāptālānt̄sās̄a ist offenbar die richtige „sieben Tage sollst du herrschen“ (Kap
 S 38, 4 offenbar dasselbe, nur in Verstümmelung sāptahān̄ t̄s̄a iit̄ na pāñct̄nam iit̄), im
 Schol zu Pa ist der Satz über ganz korrumpt zu sāptahān̄ s̄yai und muss nach Kith
 2, 1 korrigiert werden Das Nebeneinanderstehen beider Sätze im Schol lässt wohl keinen
 Zweifel darüber aufkommen dass auch der letztere aus Kath 25, 1 stammt, es hat aber
 eine ganz begreifliche Verunstaltung stattgefunden (aus sāptahānt̄sās̄a in sāptahān̄
 s̄yai), hier korrigiert also sehr einleuchtend der Kathaka-Text das Citat beim
 Scholasten Nicht die Form s̄yai, sondern die Form t̄s̄as̄a bildet den Beleg So
 vergilt der Kath. Text alsbald in hübschster Weise den liturgischen Dienst, welchen ihm
 das Scholion soeben erwiesen

Das Gegenbeispiel in demselben Scholion (auch im vorhergehenden angeführt),
 mānt̄s̄a te, findet sich Kath 25, 7

Im Pet. Wörterbuche wird das Wort samāp̄a m == devayajana nur aus Gram
 matikern belegt (Vop 6 71 Siddh K zu Pa 6, 3, 97 samā apo jasmīn̄ iit̄ bodhyam) und auch in Bohtlings kurzerem Wörterbuche zeigt das Sternchen dass ein Beleg
 aus der Litteratur sonst nicht gefunden Es unterliegt keinem Zweifel, dass die
 Grammatiker das Wort und die Erklärung als der yajana aus Kath 25, 2 geschöpft
 haben jat̄ samāya deoyajanam pāntha adhāret̄ tasmin̄ jāyajed̄ jam kāmāyeta v̄
 enām prajāya pāśubhiś chand̄jam iit̄ etad̄ iai uchūnnam nāma deoyajanam v̄y enām
 prajāya pāśubhiś chānati jad̄ ant̄rapāś ca devayajanam ca p̄m̄ha adhāret̄ tasmin̄
 jāyajed̄ jam kāmāyeta nānam apāyo yajna upanāmed̄ iit̄ etad̄ var̄a ar̄imāt̄ nāma
 devayajanam pāry euām apāyo yajna uerwakt̄ jātrāpāś sarvataḥ samāvahēus tasmin̄
 jāyetānākāmo digbhiś iā etasma annā haranti jāsmāi harant̄ apo nnā sār̄abhiś
 eva digbhiś un̄td̄jam ar̄aundhe tad̄ etat̄ samāpam nāma deoyajanam nūpatamam
 uart̄samānanām bhavati ||

Man bemerkt übrigens dass das Wort sich als Neutrūm erweist

Das Abstractum alabdhī (von labh c d) findet sich gāna gaurādi zu Pa 4 1, 41
 angeführt ist aber bisher sonst noch nicht belegt Es steht Kath 26, 4 in dem Satze
 iac eashalam bhavati drāḍhamna et̄alabdhī as̄iñilatvajā (die hier einzige Hdschr.
 Chambers 40 liest zwar evālabdhī, doch ist die Korrektur evident)

Das erste dhrān̄ sich verhullen verstecken“, dessen Präsensform dhrānat̄ nur
 bei Grammatikern überliefert, sonst noch unbelegt scheint findet sich in der Form
 adhrānat̄ Kath 27, 3 in dem Satze sa rak̄ srst̄a na v̄yāvart̄tad̄hānād̄ eva sa m̄dro

* So liest a ch Kap S 38, 5 an entsprechender Stelle doch hat Bohtlingk wohl Recht wenn er
 farvarymia vermutet

Zur Chronologie der indischen Metrik.



Ob es sich darum handelt, in den früheren Perioden des indischen Altertums chronologische Ordnung zu schaffen wird sich die Forschung vielfach an der altbuddhistischen Litteratur als an einem festen Punkt zu orientieren haben, von welchem aus nach vorwärts und rückwärts der Weg sich bahnen lässt. So muss beispielsweise für den nach dem Alter des Ramayana fragt, eine Hauptaufgabe, an die gar nicht zuviel Sorgfalt gewandt werden kann, in der Vergleichung der sprachlichen, metrischen, stilistischen inhaltlichen Daten dieses Epos mit denen der Pali Pitakas bestehen. Kommt der kanonischen Palilitteratur die Priorität zu wie der Forscher annimmt, dem diese Zeilen den Ausdruck dankbarer Verehrung darbringen sollen. Oder ist das Ramayana, wie neuerdings Jacobi behauptet hat¹ vorbuddhistisch? Es soll hier versucht werden von seiten der Metrik einen Beitrag zur Lösung dieser über alles wichtigen Frage zu liefern.

Jacobi, der früher² den Palisloka mit dem der Upanisaden auf eine Linie stellte und in ihm eine Vorstufe des epischen Sloka sah scheint jetzt³ das, was er „die freiere Behandlung des Sloka in den kanonischen Schriften der Buddhisten“ nennt für chronologisch unerheblich zu halten. Er hebt hervor, dass auch in späteren Sanskritgedichten die nicht auf Formvollendung Anspruch machen und insonderheit in wissenschaftlichen Texten die strengeren Gesetze des Sloka oft nicht beachtet werden. Sodann, dass der litterarische Gebrauch des Pali noch neu war, die Dichter noch allzu sehr mit der geringeren Geschmeidigkeit der Sprache zu kampfen hatten. Drittens dass die Pali-Texte schlecht überliefert sind und sich viele metrische Fehler in unsren Ausgaben leicht durch Verbesserungen beseitigen lassen. Sollen wir in der That aus diesen Gründen auf unsre chronologische Fragestellung verzichten? Was zunächst den dritten Punkt anlangt, so walten allerdings zwischen der ursprünglichen und der überlieferten Gestalt der Pali-verse zahlreiche orthographische Differenzen ob, denen vergleichbar, welche in den Veden den Text der Rsis von demjenigen der Diaskauasten trennen. methodische Untersuchung kann hier im ganzen ebenso leicht und ebenso sicher die Ordnung herstellen wie im Veda. Abgesehen aber von Verderbnissen dieser Art — wenn man sie so nennen will — muss ich durchaus bestreiten, dass Texte wie das Dhammapada

¹ Jacobi, Festgruss an Loehlingk 45, das Ramayana 100 fgg., Gott. Gel. Anz. 1893, Nr. 3, S. 208.

² Kuhns Zeitschr. XII, 610 fgg.

³ Das Ramayana 93.

oder der Suttanipata schlecht überliefert sind, ganz das Gegenteil ist richtig. Und bliebe hier doch ein Bedenken, so würde auf dasselbe die Betrachtung Anwendung finden, die wir nunmehr den beiden ersten jener drei Aufstellungen Jacobis entgegenhalten müssen. Aus Nachlässigkeit der Dichter, aus ihrer mangelhaften Beherrschung des sprachlichen Materials, und so dann auch aus Textverderbissen kann sich wohl principielle Verwirrtheit des metrischen Bestandes erklären. Aber die Frage verdient die aufmerksamste Betrachtung ob es wirklich einfach eine solche Verwirrtheit ist, was wir in der Palipoesie beobachten. Es könnte sein, dass sich hier aus der scheinbaren Regellosigkeit doch ganz bestimmte positive Tendenzen hervorheben, und dass diese Tendenzen zu der anderweitig feststehenden historischen Entwicklung der Metra Beziehungen aufweisen, welche man zu ignorieren kein Recht hat.

Wir prüfen daraufhin zuvorderst die Versmasse Tristubh und Jagati. Bekanntlich zeigt die Tristubh (und entsprechend die Jagati, nur der bekannten Differenz im Versausgang) in vedischer Zeit die beiden Hauptformen $\text{X} - \text{X} - | \text{U} \text{U} - - \text{U} - \text{X}$ und $\text{X} - \text{X} - \text{X} | \text{U} \text{U} - \text{U} - \text{X}$. In der späteren Zeit dagegen, und so auch im Ramayana herrscht die Form $\text{X} - \text{U} - - \text{U} \text{U} - \text{U} - \text{X}$. Die Casur ist also auf gegeben⁵, die alte Unbestimmtheit der Quantitäten ist, abgesehen von der ersten und natürlich der letzten Silbe des Pada, in der Weise fest geregelt, dass von den eben angegebenen vedischen Hauptformen die zweite zu Grunde gelegt, der jambische Charakter des Eingangs scharf hervorgehoben, den Silben 5-7 daktylische Gestalt gegeben ist. Ich habe bei einer früheren Gelegenheit dargestellt⁶, wie in den Brahmanas und Upanisaden diese Umwandlung sich im Werden zeigt. Die casurlosen Padas, noch immer die Ausnahme bildend, werden hier doch beträchtlich häufiger als im Rgveda. In den Silben 5-7 (vedische Normaltypen $| \text{U} \text{U} -$ und $\text{X} | \text{U} \text{U}$) treten neben dem Typus $| \text{U} \text{U} -$ die beiden Formen $| - \text{U} -$ und $| - \text{U} \text{U}$ stark hervor, in dem Typus $\text{X} | \text{U} \text{U}$ verschiebt sich die alte Gleichberechtigung von Lange und Kurze der fünften Silbe zu Gunsten eines starken Übergewichts der Länge⁷. Änderungen, die zu dem später alleinherrschenden Daktylus führen oder doch eine Annäherung an ihn bewirken. Man kann die Bewegung, welche von dem alten Zustand zum modernen geführt hat, nicht mit grosserer Deutlichkeit im Flusse zu sehen hoffen, als die reichen Materialien dies hier in der That ermöglichen.

Fragen wir nun, an welchen Punkt der so klar verlaufenden Entwicklungslinie sich die Metrik der heiligen Pültexte stellt.

Die Casur, wesentlich häufiger vernachlässigt als in den Brahmanas oder den alten Upanisaden, wird doch immer noch bemerkenswert strenger beobachtet als im Ramayana. Es wird behauptet werden können, dass sie nur etwa in einem Sechstel der Fälle fehlt ein Verhältnis dessen Abweichung vom Rüm Typus sich unmöglich

⁵ Bei der Jagati eine Silbe mehr im Ausgang, und die erste Silbe des Pada in der Regel kurz.

⁶ Oder ich sage e, um ganz vorsichtig zu sein, für das Ramayana lehre ich, dass es wenigstens annähernd aufgegeben ist. Die Zahl der Fälle, in denen weder nach der vierten noch der fünften Silbe ein Verlust erscheint, wird etwa zwischen einem Drittel und einem Viertel sämtlicher Padatas schwanken. Da es ganz dem Verhältnis $\text{X} : \text{U} : \text{U}$ welches der Zufall ergibt, ein solter ob ein letzter der a in metrischen Basisen für noch anzuerkennen ist, wird es schwer aussuchen lassen.

⁷ Es ist der D. Murg. C. 7, 11.

⁸ Siehe die Zahl entsprechende in einer Tafel in ZDMG, 2, 20.

aus ungeschickter oder nachlässiger Handhabung dieses Typus erklären lässt. Die Casur bewahrt aber ihre Bedeutung nicht nur direkt durch ihr Vorhandensein, sondern — und dies ist vielleicht noch bezeichnender — auch indirekt durch den Zusammenhang, in welchem der altererbe Wechsel ihrer beiden Stellungen mit den Quantitätsverhältnissen steht. Dass die sechste Silbe des Pada bei der einen wie bei der andern Stellung der Casur auch in den Palitersen fast ausnahmslos kurz ist, versteht sich von selbst, diese Kürze entspricht ebenso den beiden alten Haupttypen wie der späteren Norm, ich hebe die grosse Regelmässigkeit, die hier obwaltet, nur hervor, um zu zeigen, dass die Bedeutung jener Momente, welche nach Jacobi (s. oben) hier mehr oder weniger Alles in Verwirrung bringen mussten, doch auch nicht über schatzt werden darf. Bedeutsamer aber ist die siebente Silbe. Nach dem Schema des Rgveda, welches auch noch in der Brahmanazeit gilt, ist sie vorherrschend lang, wenn die Casur hinter der vierten steht, fast ausnahmslos kurz, wenn hinter der fünften im einen Fall nämlich trifft sie auf die Mitte, im andern auf das Ende des der Casur folgenden Anapast. Im modernen System ist diese Silbe durchweg kurz. Hier haben nun die Palitexte die alte Möglichkeit der Lange immerhin nicht ganz selten erhalten, dass diese Langen aber nicht das Produkt von Nachlässigkeit oder Zufall sein können — welche Annahme auch schon durch das eben über die sechste Silbe Bemerkte wider raten werden würde — zeigt sich in der ganz bestimmten Regel, die hier obwaltet zur Lange der siebenten nämlich gehört so gut wie ausschliesslich die Stellung der Casur nach der vierten⁸ ein Verhältnis, das bei nur ungenauer Handhabung der späteren Regel unerklärlich wäre, dessen genetischer Zusammenhang mit den vedischen Typen vielmehr in die Augen springt. Wie in der siebenten, so zeigt aber auch in der fünften Silbe die Palimmetrik charakteristische Abweichungen von der späteren Norm. Im Rgveda überwiegt an dieser Stelle die Kurze wesentlich. In der Brahmanazeit hat die Lange vorzuherrschen angefangen welche dann in der modernen Metrik ganz durchgedrungen ist⁹. Die Palitexte zeigen ein noch viel starkeres Überwiegen der Lange als die Brahmanas, sie stehen also wie zu erwarten ist, auch hier der modernen Form näher. Von der Alleinherrschaft ist die Lange aber doch noch weit entfernt vielmehr sind Padas nicht selten die mit der Kurze an fünfter Stelle ebenso vollständig die vedische Norm darstellen wie sie der späteren widersprechen¹⁰.

Wir dürfen unser Ergebnis dahin zusammenfassen, dass die Abweichungen der altbuddhistischen Tristubh und Jagati von derjenigen z. B. des Ramayana auf eine bestimmte Stelle der ersteren in einer Entwicklungslinie schliessen lassen die von der vedischen Hymnenpoesie zunächst zur Zeit der Brahmanas und alten Upanisaden führt, weiter in derselben Richtung folgt dann eben die kanonische Palipoesie, nach dieser erst wird der Standpunkt erreicht, auf dem das Ram steht.

Wenigstens ein kurzer Blick möge schliesslich noch auf den Sloka geworfen

⁸ Also z. B.

In a a ra i | a a a fu ajo ja
ad u saka m | mace u raja ssa ga che

⁹ Siehe die Zahlen in meiner Tabelle ZDMG 2. 2 O wo leider die beiden untersten Horizontal kolumnen (5. Silbe kurz und 5. Silbe lang¹¹) vertauscht sind.

¹⁰ Ich meine Padas des Typus jatru maryam | samaha gaāus. Oder in demselben Verse dr agt tza | fekajanti tzu. Und mit Casur nach der vierten tama nara | paradiiram na se-e

werden Hier sind besonders folgende Punkte hervorzuheben. Im zweiten Fuss — wenn wir die 16 Silben der Zeile in vier Füsse zerlegt denken — ist das bekannte Übergewicht der Form $\text{—} \text{—} \text{—} \text{x}$ in den Palitexten bei weitem noch nicht zu dem späteren Extrem gesteigert. Während zur Häufigkeit jener Hauptform die der abweichenden Formen in zwei von Boehtingk¹¹ untersuchten Episoden des Ramayana sich nur etwa wie 1 7, resp 1 12 verhält, darf dies Verhältnis für die Palimmetrik auf 1 3 bis 1 4 veranschlagt werden¹². Weiter hebe ich hervor, dass der im Vedi die Regel bildende, in der späteren Zeit streng vermiedene jambische Ausgang des dritten Fusses in den Palitexten zwar selten immerhin aber doch entfernt nicht ausgeschlossen ist¹³. Interpretieren wir diese Verhältnisse in der Richtung, die uns durch unsre Ergebnisse über die Tristubh Jigati gewiesen wird, so werden wir für wahrscheinlich halten dass auch hier nicht einfach Nachlässigkeiten und Verderbnisse der Palaverse sondern Altertumlichkeiten vorliegen, welche wir bei der Frage nach der Chronologie der grossen literarischen Massen Indiens gewiss nicht als allein entscheidend, wohl aber als zusammen mit anderweitigen Momenten von welchen bei andrer Gelegenheit die Rede sein möge wesentlich mit ins Gewicht fallend zu beachten haben werden.

¹¹ Sanskrit Chrestomathie 448

¹² Vgl. die Zahlen Simons ZDMG 44 84 fg

¹³ Siehe Simon ebendas 93. Ich muss bemerken, dass ich die dort S 93 fg gegebenen Ausführungen über das Verhältnis des Pali-Sloka zum epischen Sloka nicht für zutreffend halen kann.

HERMANN OLDENBURG





Rhythmische Erscheinungen in der vedischen Sprache



IE soll man sich die Bildung des Wortes *dvá kṣas³* zurecht legen? Einen Stamm *dv̄ a* kennt die ältere Sprache Indiens nicht, indem natürlich *dive dive* Tag für Tag' (wie *j̄māj* = *χapau*) als Dativ aufzufassen ist. Der Indo germanist wird vielleicht in *dv̄ a* die ursprüngliche Instrumentalendung *a* vermutet, allein mir vermisst analoge Sprachreste

Vom Standpunkt der Indianistik aus gelangt man eher zur Annahme einer Kurzung von *dv̄ a*. Wer sich in der ältesten Sprache Indiens umschaut trifft nämlich eine Reihe ähnlicher Erscheinungen. Langen werden zuweilen gekürzt vor Doppelkonsonanz ebenso zwischen Langen vor einfacher Konsonanz

Kürzungen vor Doppelkonsonanz

- RV *dv̄va m̄adas²* YV⁵ [VS + TBr III 6 2, = MS IV 13, = Kath 15,13] *da Kaus^{3*}
ukh̄ c clud̄
sod̄ ist pr̄d̄ [in *kakṣta pr̄d̄* kann die Kurze alt sein]
pr̄thīr̄ sthāt̄
sadhan̄ t̄d̄
r̄ta nibhyah̄ trotz des Accentes
m̄ sāh̄ya² neben *m̄ si t̄t̄* [*/*ja**] das gebildet ist wie *nr̄ p̄d̄ja* &c.
- AV *losaȳ sris̄t̄* [neben *h̄rd̄ya sris̄t̄* zum Dual *dosaȳt̄* AV²]
— *pr̄thīt̄ fra¹*
- YV *lla pr̄ajas̄t̄* TS und MS (*ad̄t̄* Kath)
senām̄ grām̄ m̄jāus̄ TS IV 4 3, f (**t̄* VS MS Kath)
aj̄ kṣtras̄ TS II 2 4, f MS TS [und TAr V 3,9] Kath (*aj̄a* SBr XIV)
aja t̄d̄ TS VI 1 6, (*aj̄a* Kath)
sarkara t̄d̄ TS + TBr I 1 3,
p̄t̄t̄ i t̄a¹ TS TBr
asati ari t̄ a TS VI 4 2,
rol̄n̄ t̄d̄ TBr¹ (**t̄* SBr)
sama t̄d̄ TBr I 1 3, (**t̄* MS I 6,5 IV 1, = KapS 46,8)

* Gegenbeispiel *r̄ u m̄rd̄u* TBr¹ — sekundär *ur̄ka m̄rad̄at̄* Ap̄br (wo z. B. auch *as̄ta j̄m̄a* statt des alten *ast̄j̄a*!) auch die MSS des Kaus bilden an allen drei Stellen unregelmäßige Varianten. Dass vom Kāṭhaka an *ur̄ra st̄ ka* vorkommt kann auch nicht überraschen

senāmbhīyah VS XVI 26 und TS. (*nibh* MS und Kath) — trotz des Accentes! — vasa-ta¹ MS Kath (in TS wurde wohl die Kurze stehen, wenn der Satz in dieser Recension erhalten ware)

Kurzungen zwischen Langen vor einfacher Konsonanz

- RV *urna vābhu* [Kath¹ (= KapS, *urnā*, MS I 6,1 *urna nābhu* TBr), SBr¹] in *au-
rnāvābha*³
- amīst catana⁴ AV²
- amīva-hrī² (Nom)*
- dhara pñta²
- dhara zaka¹
- *sāci go¹ sāci-pñjana² Voc
- AV *prthīt sadbhīyah*¹ (ĀpSr I 9, 6) { Accent-Unterschied
— *prthīt samṣita*¹
- YV *istaka-ctid* zai TS I 5, 8,₂
*senajic ea*² VS TS MS Kath
urna i ābhu TBr¹ u s w
*raśana sammiti*¹ TS und ĀpSr (*na- Kath) } trotz des Accentes!
*prthītī bhāga*¹ TS und Kath (et MS) }
*prthītī dā*² Kath, in der von ĀpSr XVII, 3 citierten Recension auch *kumāri dā*
und *prapharī dā* (wofür im Kath selbst *nī *nī) Lauter Oxytona.
*aya lomī*¹ n Ziegenhaar TS V 1, 6, = TĀr V 2, 13 = Kath. 19, 5 (im SBr
auf aīr bezogen Bockhaar)
*gri a badhī*¹ und -daghma² TS
— *pitī i sād mī*¹ Ace TS und Kath (s² VS) und *Sarasvatī krtī*² VS
(neben *As-ma kīta*¹¹)

Wie man sieht findet sich die Kurzung nur in den ältesten Texten. In AV Kath SBr u s w erlischt das Verständnis für dieselbe, so dass fast nur noch einige ererbte Composita (*amīt acatana* *urnavābhu* u s w) die Kurze gesetzmassig zeigen. Wenn noch in SBr XIV *prthī t lokī*¹ (v 1 z1) und in Suparn 23, 6 *gri a cchvānā*¹ erscheinen so durften diese Composita den früheren mit *prthītī* und *gri a* nach gebildet sein auch sind *spk i tala* Kaus¹ (ok ChUp¹) und anderseits *istaka cta* Y 19, 1 SirngP¹ (*ka cta¹ SBr) nicht von Belang wenn sich nicht ältere Belege finden lassen. Schon im YV nämlich zeigen sich wie oben ersichtlich, bei 1 Stammen Falle einer rhythmisch unbegründeten Kurzung und diese Erscheinung geht mit später hin, besonders unter dem Zwange des Metrums beträchtlich an Boden. Doppelkonsonanzen und Accent sowie Quintitatenfolge sind dabei nicht mehr von wesentlicher Bedeutung so finden sich z B im SBr *ari sāt mī*¹ neben *ardhīstra*¹ im Ait Ar ChUp u s w Mī¹ *īta*, im Kath Ar *ārītī mī* im Kaus *īta* (zu *īta*) im MBh *pitī grāma*¹. Noch anders zu beurteilen sind einige Metamorphosen des YV
— *īrī rītī mī*¹ TS IV 1 6, und V 1 7, (trīs Kath KapS VS, *trīs² und *trītī mī¹
SPr, Dual *trī MS)

* Dies entsteht im 1. Hgl. der Vok. Aue

maj 15³* TS V 1, 7., (maj alle übrigen Recensionen*) MS III 12, 21, 5 [**maj 25*
und **maj TS Kith, **maj VS]* TS VII 5, 5, 3 TBr I, 3 e
garbhmaj 15⁴ TS II 1, 2, 6 (**maj MS Kith*)
re iti 15⁵ TS V 2, 11., MS Kith [**maj VS*]*

Es sind diese Fraueneberechnungen die den regulären Pluralen *jatayas jwatas* usw. nachgebildet sind (so wie bekanntlich bereits im RV *janjur' pali ur sakhi ur* ihre Endung von den Verwandtschaftsnamen übernommen haben). Weil die Anlehnung in jene 2-Stimme sich auf den Nom. Pl. beschränkt, so scheint sie bloss durch das nicht mehr durchgängig vollvokalisch, *i* in *re iti 15⁵* usw. ermöglicht zu sein welches, wenn silbenwertig *a* als eine Art Schwebevokal einzutreten gestattete.

Die lautgesetzliche Kurzung vor den doppelkonsonantisch anhängenden Endungen in *rtaribhy u* und *seraribhyah* wird in Verbindung mit der vor vokalisch beginnenden Endungen notwendigen Kurzung die übrigen bei Whitney² § 354^a genannten Metaplasmata begünstigt haben.

Da die rhythmische Kurzung ausser in den aufgeführten Fällen auch bei *puri dha* (vor Doppelkonsonanz *puri dha*) in betonter Silbe eintritt und der Accent von *dha kcas* zudem zurückgeworfen sein kann, so wird man die Einreihung dieses Wortes in den obigen Zusammenhang wohl nicht beinhalten.

Sind die besprochenen Kurzen durch die umliegende Lautgestaltung hervorgerufen, dann müssen bei umgekehrter Sichtweise auch Langungen erwartet werden. In der That erscheinen solche mehrfach zwischen einfachen Konsonanten und kurzen Vokalen.

Zunächst sei an die im RV vor kommenden Inlaut Langungen der Lokative *stuhakrttsu¹*, *smitiṣu²*, der Primitiv Composita *anaukrtya³*, *andruṇda⁴*, *anāṇutīṣa⁵*, *ardhūbhūt⁶* (wozu in TS noch *anauug⁷*) und ähnlicher Formen erinnert. Ferner wird die Kompositionsfuge länging in *tr̥ magha* (einmal *tr̥ i magha⁸*) usw. in *carṣant dhṛt* und *sah* gegenüber *u pī* in *a kṣit ilā⁹* *asiti* art (von *asati*) usw., neben *Purī rāras purī tāsū purī rt¹⁰* wo die Lange durch den Halbvokal mitbegünstigt ist, steht auch *purūtīma¹¹* mit häufigerem *purūtīmī*. Auch wird es der Rhythmus zu zuschreiben sein dass in den Vokativien *mahi nādī¹²* und *mīthe mātē¹³* das Vorderglied ebenfalls Vokativform angenommen hat, sowie dass die an Stimme in der Komparation ihr *n* behalten (*vītrahantīma¹⁴* *ersantamas* usw. — dagegen mit vorhergehender Lange *goṣatīma¹⁵*) und dass die Anomala *surabhūntara¹⁶* *surabhūṣama¹⁷* im RV und *madhūntamī¹⁸* in VS entstanden sind. Im AV folgt *rasatīma¹⁹* die beste Kuh' dem allgemeinen Bildungstypus (AV *arasatīrā* *tr̥ snatīrā* *pryatīma* *bhitmatāma* *tr̥ dātāma* *śrādhanītāma* *sresthatāma*), obwohl zu *āśā* keine Masculin Basis mit kurzem *ā* existiert es hatte sich dieser Femininstamm wohl ebenso gut in der Komparation erhalten können, da ja doch in TS *tejas-uttama* (**mītī* Kith) gebildet wird und der RV in den Nominaliven *śrādhanītāma* *sahantāmas* und im Vok. *devitāma²⁰* sogar Kasusformen des Positivs in den Superlativ hinübergenommen hat.

Schliesslich giebt es noch Erscheinungen, die man weder unter den Kurzungen noch unter den Langungen emordnen kann, indem sozusagen eine neutrale Quantität

zu Grunde liegt, welche lung wird wenn die Bedingungen für eine Langung und kurz, wenn sie für eine Kurzung gegeben sind Beispiele hiefür sind zahlreich, erfordern aber eine eingehende Einzelbetrachtung, die hier zu weit führen würde Es musste z B gezeigt werden, wie das im reduplicierten Aorist geltende Dehnungsgesetz' (Whitney * §§ 859—861) mit andern Reduplicationsbildungen ähnlicher Art zusammenhangt Aor *apipajat* und Perf *piPāya pipi* gegenüber *piPj*. Etwas besonders geartet ist das rhythmisch bedingte Auftreten oder Unterbleiben der Steigerung im zweiten Kompositionsglied *AgniVāru i* und *AgniMāruti* gegenüber *MātrīVaruna* und *AññāVaruia* (Kath u s w , cf ZDMG 49 167)

In den hier skizzierten Spracherscheinungen machen sich zwei Tendenzen bemerkbar

Die eine strebt darnach eine gleichmassige Folge von Langen oder Kurzen zu vermeiden und womöglich eine Quantitätsabwechslung herzustellen

Die andere will Überlängen (d h Langen vor Doppelkonsonanz) — wegen ihrer rhythmischen Schwierigkeit — auf prosodisch normale Langen reduzieren

Beispiele der ersten Tendenz aus andern Sprachen (~ *wrepoṣ* — *orepoṣ* u s w) sind von Wackernagel behandelt worden Auf dem Gebiete der Accentuation steht parallel eine am Genfer Orientalisten Kongress von mir dargelegte Accentregel des Yajur Veda Die zweite Tendenz hat sich bei Herausbildung der alten indischen Dialekte zur vollen Wirksamkeit entfaltet, indem da alle Überlangen entweder durch Kurzung des Vokals oder durch Vereinfachung der Doppelkonsonanz nivelliert werden aus skt *jatra* wird urpkt **jatra* (woraus *jatta*) oder **jati* (woraus *jājā*) Schon aus der alten Sprache gehört ubrigens auch noch dahin z B die Entsprechung und langere Erhaltung (resp Umwandlung in *ya*) von *ta* hinter prosodisch langen Silben gegenüber *ya* hinter kurzen sowie die Vocalisierung von Halbvocalen im ersten Fall (*Ja dra* [oder nach Andern *Ja dara*] statt *Indra* etc.) Demgemäss erscheinen z B auch die Doubleiten *sumdd* und *smad* im RV genau wie wir es erwarten *sumad* nach prosodisch langen Silben (nach Kurze bloss in einer Välakhlyā Stelle) *smid* nach prosodisch kurzen Silben, hinter *s* nach Kurze kommen beide Formen vor, weil vor *smad* der Visarga fortfällt im absoluten Anlaut (Pada Anfang) überwiegt *smad* (*smad¹³ sun ad¹*, VII 3,8 ist unsicher, weil man *sum* oder *suribhir* corrigen kann)

ERNST LEUMANN





Die erste Person Singularis medii des umschriebenen Futurs im Sanskrit



IE in der Überschrift genannte Form ist eine der allerseltensten. Bisher hat man nur einen Beleg in der älteren Sprache gefunden und da unser Jubilar der Finder ist, möchte ich an seinem Ehrentage die Aufmerksamkeit auch auf diese Seltenheit richten.

Zu aktivem *kartusmi* sollte man mediales **kartuse* erwarten. Whitney (Gramm. § 947) führt auch ein dieser Erwartung entsprechendes *projektuse* I will apply Taitt. S II, 6, 2 3 an, es ist aber nicht erste, sondern zweite Person, von Madhava mit *pravokṣṭasi* umschrieben (s. Bohtlingk, Skr Wtb kz Fassung unter *as* zu Anfang, Delbrück, Syntakt. Forsch III, 7, Lieblich Panini S 53). Für die erste Person haben wir nur je einen Beleg aus der älteren und der späteren Sprache, beide enden nach Pāṇinis Vorschrift (VII, 4, 52) auf *-he jastāse* Taitt. Ar I, 4, 11 (A. Weber, K.-Schl. Beitr III, 403 Anm.), *darsajatake* Naisadhiya V, 71 (Whitney, Amer. Journ. of Phil. V, 285). Panini sagt, in diesem Futurum und der Wz *as*, welche er nicht als Bestandteil desselben erkannt hat (s u), werde *s* vor folgendem *e* durch *h* ersetzt, und der Kommentar gibt für letztere als Beispiel *itvhe*. Solche Formen sind aber noch nicht belegt, *-he* als 1 sg med kommt nur in Futura vor. Das *e* ist natürlich unschuldig an dem angeblichen Lautwandel denn die zweite pers sg med, belegt durch das oben genannte *projektuse* und *sajtuse* Srit Br XI, 4, 1, 11, hat *s* in gleicher Lage bewahrt. Panini VII 4, 50 erklärt diesen Widerspruch aus dem einstigen *ss* der 2 sg. Für uns ist das keine Erklärung mehr, da wir aus der Übereinstimmung von abaktr *al* und apers *ah* mit skr. *as* wissen, dass hier *ss* mindestens schon in der arischen Zeit vereinfacht ist, das, also wenn in der 1 sg *se* auf lautlichem Wege zu *-he* geworden wäre, dieser Lautwandel auch in der 2 pers erscheinen musste. Benfey (Vollst. Gr § 819 Kurze Gr S 120 No 24 4) gibt einfach Pāṇinis Vorschrift wieder (an erster Stelle inkorrekt). Bopp (Vgl. Gr II § 646 Anm., Knt Gr d Skr-Spr. S 256) betont, dass *s* sonst nirgend zu skr. *h* geworden ist, meint aber *-he* trotzdem aus *-s* herleiten zu dürfen, da im Pali und Prakrit dieser Lautübergang, freilich unter ganz anderen Bedingungen, vorkommt. Etwas gewunden drückt sich Whitney (Gr. § 947) aus in T A is found *jastāse* as 1 sing, showing a phonetic correspondence of a problematic character, not elsewhere met with in the language. Endlich Brugmann (Grdr II, 361 1264) geht der Erklärung aus dem Wege, indem er das Vorhandensein der Form überhaupt nicht erwähnt — Dass *-e* nicht aus *si* entstanden ist, bedarf

heute keines Beweises mehr. Das ohne vorhergehendes part. fut überhaupt nicht beliegt medium zu *asmī asti*, *asti* konnte nur *se, se, ste* lauten d h die erste und zweite Person fielen lautlich zusammen. Es musste also für eine von beiden Ersatz geschaffen werden und dies geschah für die erste weil er sich hier fast von selbst darbot.

Die dritten Personen aller Zahlen bedurften des Verbum substantivum nicht. Formen des Typus *karti kartārau kartṛas* konnten ohne weiteres praedicativ verwandt werden und sind es regelmässig in subjektlosen Sätzen, z B *rīsti*, es wird regnen Maitr S II, 1, 8 (p 9 13 Schr), oder wenn das Subjekt ein Substantivum d h dritte Person ist. Für die beiden anderen Personen wenn diese nicht ausdrücklich durch Pronomina bezeichnet werden geschieht dies selten doch belegt Ad Holtzmann (Grammatisches aus dem M Bh S 34) *mhanā* je einmal in der Bedeutung „ich werde toten und du wirst toten“ Ganz gewöhnlich aber wird das Particium ohne Copula auch für die beiden anderen Personen gebraucht wenn diese durch Personalpronomina ausgedrückt sind. Aus dem M Bh belegt Holtzmann für die 1 sg act. den Typus *lantaśmi* oder *asmī kanti* neunmal, den Typus *hūtiān* oder *aham kartā* funfzehn mal. Die Reihenfolge beider Elemente wechselt hier beliebig, ja beide können noch durch zwischentreitende Worte getrennt werden, z B *adligāta tād asmi* oder *kartāham*. Das Epos weiss also noch ganz deutlich, wie diese Formen entstanden sind und kennt infolge dessen entsprechende Medialformen überhaupt nicht. Da zu *dsnt* das Medium fehlte und an dem nackten Partic. ohne Copula ein zwiefaches Genus verbi nicht ausgedrückt werden konnte, war ein Medium dieses Futurs unmöglich, so lange dessen Bildung dem Sprachbewusstsein verständlich blieb. In anderer Gegend aber ist der Ursprung der ganzen Bildungsweise frühzeitig vergessen. Das beweigt die Flexion *kartas* is *kartīthas* *kartīmas* *kartīthi*, welche dari nom sg die Copula im Plural und Dual folgen lässt. Diese hat sich schon in den Brahmana entwickelt (*ihātīnas* Sat Br VII S 37). Das M Bh kennt dagegen noch nicht, es sagt korrekt „*avtītā rākām* ayam wir werden zur Hölle fahren“. Panini aber hat schon keine Ahnung mehr von dem Ursprunge dieses Futurs, dessen richtige Auflösung wir erst Bopp wieder verdanken. Panini teilt *kartītā* und nimmt ein Tempussuffix *ts* an welches *smin s* in der 2 sg act med verlor. *Kartītā* *kartītā* in der 1 sg med zu I wandelte *kartītā* (VII 4 50 51) und in den dritten Personen durch resp *ts* *tūn* *tūwas* er jetzt wurde (II 4 83). Lagen nun gleichbedeutend neben einander *kartītā* und *kartīthi* und war letzteres zeitweise oder strichweise sogar das übliche wie im M Bh, dann dürfen wir wohl annehmen dass der Ursprung des letzteren dem Sprachbewusstsein nicht langer klar geblieben ist als der des ersten. A's er vergessen wir erwuchs das Bedürfnis einer entsprechenden Medialform. Aus *kartītā* war eine solche nicht bldbar weil *kartītā* mit der gleichzeitig erforderlichen zweiten Person zusammenfiel. Aber aus *kartītā* konnte man ein *kartīthi* bilden ohne mit den Ausdrücke einer andern Person in Collision zu geraten. Dies vorausgesetzte Verdunklung des Sprachfeldes ist nicht gr. er als d - m - l e - n - n als plural zu ts - t - b wurde. In beiden Fällen hat das Ironie in einer Person Endung vom Verb zu übertragen ist sozusagen ein junger. Auf ein reales Sprachentwurf Analogie ist dadurch wurde jedoch d - n - l - g - a - t - e - n Raum überschritten.



Yama und Yami


Der bekannte Dialog zwischen Yama und Yami in RV 10 10 (= AV 18 1, 15f.) enthält mehrere noch ungeklärte Probleme der Interpretation. Swanis Erklärung des Sukta gehört zu dem bestreiteten was der berühmte Scholast geleistet hat. Zu ihrem eigenen Schaden haben sich die europäischen Übersetzer (Grissmann Ludwig und Verschuer in den 70 Liedern) viel zu sehr von Semarcio erheitert. Ich behaupte keineswegs, dass der Name die Erklärung des Liedes in allem gleich gut gelungen sei; in manchem Punkt bestreitet er auch mich nicht. Aber statt immer nur zu betonen, dass man mit Swanis nicht durch Deck und Dunn gehen dürfe, sollte man zeitgemäß den Satz umkehren und in der Praxis nur aus zwingenden Gründen von dieser ersten Autorität abweichen.

Gleich in der zweiten Hälfte der ersten Strophe zeigt sich Swanis in den europäischen Erklärern überlegen. Die ganze Strophe lautet *atīstākī yā i saljī i pṛtītī
tūrī pātī iṣī arī i mīyārī nī pītīnīpūtī i tūlītī adī adhī kāmī pītī
tītī i dī yūtī*. In *kāmī* sieht er die gelausigte indische Anschauung von dem *kṣetra*, dem als fruchtbarem Erdboden gedachten Mutterleib, indem er erklärt *a tū
kṣemī, all pītū i nī pītī iṣī i he mīmōtū i tī arī*. Dieselbe Idee liegt nach Swanis unzweifelhaft richtiger Annahme auch in KV 1 119 7 vor. Über *pītītī* sind die indischen Kommentare anderer Meinung als das PWb. Nach ihnen wird *pītītī* ebensowohl adjektivisch wie adverbial gebraucht und ist keineswegs auf den Zeitbegriff beschränkt. L. drückt genau das spätere *pītītī* aus, womit es die Kommentatoren in der Regel umschreiben. S. bezieht es hier auf *sāpūtūmī* und sagt *pītītītī pītīkṣemī sū gū op tū mī arī*. Meist umschreibt er *pītītī* mit *pītīkṣemī arī* in RV 1 94 4 (adv) 1 141 10 (= *atī tūlīanī*) 2 32 1 5 34 1 (hier ganz deutlich subst. Adj. macht dem Vielgepriesenen das Allerbeste) 5 55 3 (adv) 6 47 7 (= *atīsāya* 1) 10 43 9 10 79 3 elterner durch *mātūmī* 10 66 1 durch *pītītīlīa* 4 1 6 durch *pītītīlītītī* 10 47 1 (wie ein Schutze, welcher den Pfeil am weitesten schiesst den besten Schuss thut). *pītītī* bedeutet also vorzüglich besser best ausserordentlich gross oder lang — *didī mī* endlich fügt S. ganz in der gewöhnlichen Bedeutung der Wz *dījātī*. Soweit hatte S. die Strophe aufs schonste in Ordnung gebracht.

Dagegen ist seine Annahme eines *Līgī jatī yā* in b nämlich *jagāmī* = *gūtī* a ebenso misslich wie der Versuch den RV mit Zuhilfenahme des SV zu korrigieren gewaltam ist, um so mehr als im SV die Strophe ganz aus dem Zusammenhang

gerissen und in anderem Sinn umredigiert worden ist. Ludwig mochte daher b mit dem folgenden verbinden. Es bleibt noch ein anderer Ausweg ubrig bei dem der über ließerte Text ebenfalls nicht angetastet wird: *yagat ān* ist prädiktiv gebraucht, wie später so oft *ḡta n* und die beiden Sätze mit *cit* stehen selbständig neben einander. Dann wäre zu übersetzen: Den Freund möchte ich gern zu vertrautem Umgang herinkriegen, er ist weit weg² über den Ozean fortgegangen. Einem Sohn (von dir als) dem Vater möge der Schöpfer (Prajapati) in den Mutterleib legen einen vor trefflichen (in uns) denkend³.

Subjekt in b ist nicht Yama sondern ein ungenannter Gott dessen Abwesenheit der Yuni de i Mut zur Verlobung ihres Bruders giebt. Wer dieser Ungenannte ist, muss Str 2 lehren: *n̄ te sikkā sikhām asty etat silakṣmī j id urūpā lādā m̄l is puti iso asurisj i vā dī dhār tra urtyā pīrī khān*. Nicht will dem Freund solchen vertrauten Umgang, wodurch die Almliche (Zwillingsschwester) eine Unahnliche (Tremde) werde. Die männlichen Söhne des grossen Asura die Ordner des Himmels sprächen weit umher.

Say hat den Zusammenhang mit Str 1 insofern richtig erfasst als er in 2 c—d die Antwort auf 1 b sucht. Der Ungenannte von welchem nach Yamis Meinung momentan nichts zu befürchten ist vor dessen Spähern aber Yama warnt ist der grosse Asura. S sieht in dem grossen Asura den Prajapati im Widerspruch mit Str 1 und den Parallelstellen. Die Söhne des grossen Asura müssen dieselben sein wie die *dvārās putraso asurasjā vā il* so heißen in 3 53 7, 10 67 2 nach dem Zeugnis des RV selbst die Angiras³. Der Asura aber ist nach S zu 3, 3 7 der Rudra nicht etwa der *dī urāsah* (1 131 1). Es ist auch nicht zu übersetzen: die Söhne des Himmels des Asura Männer (Grassmann) denn der Gen. *dī ih* hängt nach den Parallelstellen von *asura* ab wie schon Bergaigne (III p 34) richtig erkannt hat. Ausdrücklich wird Rudra in 2 1 6 als der *urāma mahā dī dh* bezeichnet und gemeint ist er in 5 41 3 mit den Worten *dīo asurasjā*. Say gibt zu der letzten Stelle zwei Erklärungen. Entweder ist *dī asurasah* der leuchtende Rudra oder der zur Himmelswelt gehörige Surya oder Vayu. Kombiniert man diese beiden Erklärungen so er-giebt sich das Richtige. Auch in 3 53 7 fühlt Say die richtige Konstruktion heraus wenn er sagt: *dī o srasjā de ebhīs pī balvato Rudrasjā* des Rudra der starker selbst als die Gotter ist. Er fasst *dī* hier lollisch als die Gesamtheit der Devas. Der grosse Asura oder der Asura des Himmels ist also Rudra schon im Rigveda der unheimlichste und geheimnisvollste Gott. Die Söhne des grossen Asura oder des Asura des Himmels sind entweder die Marut (1 120 1 8 70 17) oder die Angiras (3 53 7 10 67 2 und 10 10 2) die sonst schlechtweg Söhne des Himmels heißen (4 2 15). Da nun die Erinnerung an die Söhne des Rudra in 10 10 2 c d wie S sehr richtig herausführt. Yamas Replik auf 1 b ist so mus, der ungenannte Gott dort Rudra selbst sein. Damit kommt ein neues Moment in die Erklärung des Liedes. Im

² Über den Dat. v. *sakhī* vgl. Pischel n. Ved. Stud. I 64.

³ Worlich über gar v. eis den Ozean vgl. fū *ca a-n̄asjā trah* 5 74 8 *trai fur dī pī pī 58 3*

³ Say trennt allerdings u. 3 53 7 de *āg* as von den Söhnen des Asura und sieht u. le teren dē Marut.

Hintergrund desselben erscheint der alte schon dem RV wohlbekannte Mythos, in welchem Prajapati und Rudra die Hauptrolle spielen. Prajapati missbrauchte seine eigene Tochter und Rudra strafte ihn dafür, indem er nach ihm schoss. In Str 3 und 4 unseres Liedes sieht auch S eine Anspielung auf diesen Mythos. Ausführlich erzählt wird derselbe im Mitr S 4, 2, 12 (35, II fg) „Prajapati war in seine Tochter, die Usas, verliebt. Sie verwandelte sich in eine Gazelle, er verwandelte sich in einen Antilopenbock und besprang sie. Ihm (Rudra) schien das eine Sunde und er wandte sich mit ausgelegtem Pfeil gegen ihn. Vor ihm (Rudra) fürchtete er (Prajapati) sich und sprach: Ich mache dich zum Herrn der Tiere, darum sollst du nicht nach mir schiessen! Daher heisst er Herr der Tiere. Er legte auf ihn an und traf ihn. Jener weinte, daher heisst er Rudra.“ Ähnlich Ait Br 3 33, Sat Br 1, 7, 4, 1. Maitr S nennt den wahren Namen des strafenden Gottes erst am Ende der Erzählung, Ait Br gar nicht. Dass kein anderer als Rudra gemeint sein konnte, wurde dem Zuhörer aus der Erwähnung des *pasānam adhikāpatyam* klar. Ait Br nennt ihn einfach *esa devah* und Say bemerkte ganz treffend dazu *esa iti haster a pradary a Rudro 'bhūdhyate*. Es scheint dies ein alter Brauch gewesen zu sein, gerade in dieser heikeln Geschichte aus einer gewissen Scheu den eigentlichen Namen des rachenden Gottes nicht in den Mund zu nehmen. Auch in RV 10, 61, dem *Raudran brahma* (Mysterium des Rudra), wird in V 7 der Gott umschrieben durch *vāstos pātum*, was nach Taitt S 3, 4 10, 3 ein Bewort des Rudra ist.

Rudra ist also der Bestrafer der Blutschande und der einzige Gott, vor welchem Yami in ihrer Leidenschaft noch Scheu empfindet. Die durch das Lied ungedeutete Situation ist also die Rudra hat aus ungenanntem Grund zur Zeit eine weite Reise über das Meer gemacht und Yami benutzt diese Gelegenheit, um eine Attacke auf ihren Bruder zu machen. Auch sie wagt nicht den Namen des gefürchteten Gottes auszusprechen. Jetzt, wo er (der *esa devah* des Ait Br) fort ist, könne Prajapati als der Befruchtter seines Amtes walten, wenn Bruder und Schwester sich vermählen. Dies ist der tiefere Sinn der ersten Strophe. Yama paniert aber gewandt mit dem Hinweis auf die Söhne des Rudra deren Späheraugen nichts entgehe.

Ich muss mir leider aus Raumangel versagen den ganzen fein gegliederten Dialog an der Hand Sayanas durchzugehen. Nur auf einen Punkt will ich noch kurz hinweisen. Sämtliche Übersetzer legen die ungeraden Strophen der Yami, die geraden dem Yama in den Mund während die Anukramini, welcher natürlich Say folgt, den sechsten noch der Yami den neunten dem Yama beilegt. Bezuglich des sechsten Verses möchte ich unbedingt der indischen Überlieferung Recht geben, zweifelhaft scheint mir der Fall in Str 9. Man beachte, dass Yama in seiner Replik gern einzelne Worte der Yami wiederholt, so in 11—12 13—14 *ayam* in V 9 und 10 wurde gegen Anukramini sprechen, *ahanah* in 6 und 8 zu ihren Gunsten. Legen wir V 6 der Yama in den Mund, so müssen wir Sayanas Interpretationannehmen die wieder durchaus originell ist.

ahant̄s leisten Yaska und Sayana stets von *a lan* ab. Say erklärt es in Str 6 zunächst durch *ahant̄sh* und dies wiederum durch *mārjādaya hūn̄ s̄t̄sh*, in Str 8 aber als *ap̄hantri* und dies durch *as v̄ ja v̄ hasanu n̄a dñlikha j̄t̄t̄*, ähnlich Devaraja zu Naigh 4, 2.

* Es ist nach Delbrück (Festgruss an O. Bohtlingk S 24) *m̄ s̄t̄ha* *as d l* *m̄d ast̄hat* zu lesen, Injunct. Aor von *as IV*

(ed Bibl Ind p 407) und schon Yas 1 in Nir 5, 1, 2 Letzterer sagt *aharikta bhasamanyet asabhy abhasanad ahana i a bhārati* In Str 6 bedeutet demnach *ahamah*, „zusetzend, heimsuchend“, in Str 8 aber „mit Worten zusetzend, zudringlich“ im erotischen Sinn, vgl. *ahana = ahanta, sekta* (Say) 5, 42, 13, *alanasjam = stripurusajoh parasparasamjogah, marthunam* (Siy) Ait Br 6, 36 und *vaitasena daylena latat* Sat Br 11, 5, 1, 1 — In Verbindung mit dem Soma deutet Yaska *ahanas* durch *vāñcana, at* (Durga *sammohayatī*) Nir 4, 27, Durga II, p 423, Z 6 Siy gibt aber an zwei andern Stellen, RV 2, 13, 1 und 10, 125, 2 der passiven Bedeutung den Vorzug *ahantavyo 'bhisota jah* (vgl. *ghuanti vā etat somam jad abhisuvanti* Maitr S 4, 5, 6 [72, 16], 4, 7, 7 [101, 19], Sat Br 3, 9, 4, 2 u o) Alle diese Stellen erheischen eine besondere Untersuchung — In *vici* aber sucht Say „die Holle“ In dieser Bedeutung, bez als Name einer bestimmten Holle, ist das Wort im PWb nur durch eine Stelle belegt aus einem *prakṣipta sarga* in Ram 7, 59, 2, 50 Bekannter ist *acī* in diesem Sinn Der so mit Hilfe Sayanas gewonnene Sinn der sechsten Strophe ist überraschend „Wer erfährt etwas von diesem ersten Tag (unserer Vermählung), wer sieht es (perf prae), wer kann es hier weiter erzählen? Gross ist eine Station des Mitra und Varuna (ein Tag, Siy) Und wis willst du sagen, der du die Menschen mit der Holle heimsuchst“ Yamī spielt hier einen Haupttrumpf aus Sie ernannert ihren Bruder daran, dass er selbst als Richter in der Unterwelt die sohnlosen Menschen nach der gelaufigen indischen Anschauung mit der Holle bestrafen musse

KARL GELDNER





Einiges über die Beziehung der Wortbedeutung zur Wortform



Ei die Abweichungen des Pali vom Sanskrit ausschliesslich mit Hilfe des laut-
gesetzlichen Apparates oder formalistischer Gesichtspunkte zu erklären ver-
sucht, wird nur ein sehr unvollkommenes und einseitiges Bild von dem
Wesen und der Genesis dieser Sprachform gewinnen. Vielmehr sind den
Kritiken die das Pali gestaltet haben, einige hinzurechnen, die bisher vielleicht zu
wenig beachtet worden sind die aber eine wichtige Rolle gespielt haben obwohl sie
mit den Laut und Formgesetzen nichts zu thun haben und in erster Linie nicht sowohl
das Interesse des Linguisten als das des Philologen und des Psychologen herausfordern.
Die beiden gestaltenden Kräfte im Pali, die ich hier besonders im Auge habe, sind
das Prinzip der Bequemlichkeit oder Denkfreiheit, dessen ausserordentlich tief ein-
schneidende, grammatisch verwandlende Wirkung ich in meiner Pali Grammatik darlegen
werde,¹ und dasjenige, das ich im Folgenden mit einigen Beispielen aus dem litera-
rischen Pali und den Asoka Inschriften beleuchten will das Einwirken der Bedeutung
auf die grammatische Form das seinen Ausdruck in der Formendifferenzierung findet.
Ich bemerke gleich von vornherein generell, dass ich dabei den Sachverhalt nicht so
auffasse das die Bedeutungsdifferenz jedesmal die Formendifferenz erst hervorgerufen
habe, sondern dass sie zufällig vorhandene Doppelformen ofter ihren Zwecken dienstbar
machte und diesen dadurch Dauer verlieh.

Der lautgesetzliche Vertreter von Skr *prsthī* das in sich die Bedeutungen
„Rücken Oberfläche Oberstes vereint ist im Pali *puttum*. Daneben erscheint aber
noch eine neue Form das Fennium *putthī*. Beide Formen bedeuten nicht dasselbe
sondern die Neuschöpfung ist veranlasst durch den Wunsch (oder wenigstens für ihn
zu genutzt) einen gewissen Bedeutungsunterschied auch in der Form zum Ausdruck
zu bringen. Und der Weg, auf dem diese Entwicklung vor sich gegangen ist, lässt
sich mit Hilfe unserer Gesichtspunkte recht deutlich überschauen. Hier muss ich das
andere oben erwähnte im Pali wirkende Prinzip, das der Bequemlichkeit, kurz streifen.
Eine der manngischen Ausserungen desselben war das Streben die verschiedenartigen

¹ Es ist inzwischen schon geschehen in einem im Druck befindlichen Artikel in K. Z.

² So setzt Chilvers diese Form an wofür aber nichts Entscheidendes spricht. Es liegt eigentlich h
näher f *hū* anzunehmen Eine Mittelform zwischen *putta* und *putthī* sem wird von Trenckner in den
P M S 53 gegeben *fūm mē ag tāyah*.

Dehnungsformen möglichst durch Formen der *a*-Deklination zu ersetzen. Diesem Zwecke dienten eine ganze Anzahl Mittel, von denen einige schon bekannt und gehörig gewürdiggt, andere aber wohl noch nicht in das gebuhrende Licht gesetzt sind. Dasjenige darunter, das für unsere Frage hier von Bedeutung ist, ist die Komposition des eigentlich zu flechtenden Wortes mit bestimmten, häufig gebrauchten und daher dem Geiste stets gegenwärtigen und fertig vorliegenden Hilfsformen von Nomina, die nach der *a*-Deklination flektieren: wie *santike*, das den Loc. = bei, *santikam*, das den Acc. = zu, *vatthake*, das einen raumlich oder zeitlich entfernten Punkt bezeichnet, das Substantiv *rāga* im Kompos wie *goripi* = Kuh, *anta* im Kompos *Lammanta*, *gāma* im Kompos *mātugāma* (= Weiber), *jana* etc. Zu dieser Klasse gehört auch *pittha*, wenn es im Loc am Ende eines Kompos „auf“ bedeutet. Der Grund seiner Anwendung ist, wie wir nunmehr, dank der richtigen Erkenntnis des Bequemlichkeitssprinzips, leicht erkennen, ein rein praktischer, die Absicht, sich unter allen Umständen die geliebte *a*-Form zu sichern. Nun war es aber selbstverständlich, dass das Wort zu diesem umschreibenden Zwecke sich nur in seiner allgemeinsten Bedeutung eignete, in der Bedeutung „Oberfläche“. In dieser Bedeutung wurde es daher bald so abgenutzt, dass für die Bedeutung „Rücken“, und gerade nur für diese, die Schöpfung oder Monopolisierung einer neuen Form sich als nötig erwies, und so kam die feminine Nebenform *pittī* in häufigeren Gebrauch. Von vornherein ist also zu erwarten, dass *pittha* meist „Oberfläche“, vielleicht hier und da auch noch „Rücken“ bedeutet, *pittī* aber ausschliesslich oder fast ausschliesslich (denn das spätere abgestumpfte Sprachbewusstsein mag dann beide Formen wieder durcheinander geworfen haben) „Rücken“. Das, es sich tatsächlich so verhält, zeigen schon die Beispiele bei Childers, obgleich derselbe nicht den richtigen Schluss daraus gezogen noch die erforderliche Bedeutungsänderung vorgenommen hat. Die Stellen, die ich aus eigenen Notizen hinzufügen kann, zeigen dasselbe Verhältnis. *pittha* findet sich Gathā 4 von Jat IV, S. 177, in *pithumānsiko* verleumderisch, wörtlich = jemandem das Fleisch aus dem Rücken fressend (entsprechend Skr *prsthānāmsa*) und Jat V, S. 1, Z. 13 in der Prosa in *parapitthimānsiko*, weiter in der beliebten Redewendung *pitthi mā passatum* = Jemandes Rücken sehen, d. h. Jemanden loswerden, z. B. Jat I, S. 296, oder Jat I, 488 *pacca-mittassa pittham passissāmi* und Jat I, S. 208, Z. 17 *ajjī mayā pacca mātassa pittham datthum rattata*, in *pitthikantakam* = Rückenwirbel, Mayhmanik I, S. 58, in *pitthi caryo* Jat. II, S. 100 und V, S. 458 = „Asterlehrer“, d. h. „Hilfslehrer“, in *pitthum parimayāna* = ihm den Rücken frottirend Jat V, 384, Z. 25, *pitthi mā pīru ayutta* Jat V, 505, Z. 18, *cittbhājanudabbaya pitthum potheti* = indem sie mit dem Kochlöffel ihn auf den Rücken lieb Jat. VI, S. 177, Z. 8, *pitthi am parimayito* = sie auf dem Rücken frottirend Jat. V, 355, Z. 4, *pitthi am adolosalan elan betta* = ihn mit dem Kopfe nach unten auf dem Rücken tragend Jat. V, 472, 5, *hatthi chakanupfera* *pitthi am pahari* = warf ihr einen Klumpen Elefantenmist auf den Rücken Jat. V, 286, Z. 17 und *pitthum parimayito* ebenda Z. 19, *Mādi jassa sisam pitthipassito mā uki mātām* Jat IV, S. 383, Z. 18 = der Kopf war dem M. auf den Rücken gedreht, im Comm von Jat VI, S. 273 *assapitthi* = vom Rücken des Pferdes. Wie eine Ausnahme sieht aus *saya to ammanapitthi* *saya* Jat V, 297, Z. 2. Die Bedeutung ist aber nicht recht klar, denn es ist doch kaum anzunehmen, dass der betreffende

Jat III, 495 sagt ein Papagei auf die Frage, warum er seine Wohnung auf dem vertrockneten Baume nicht aufgibt „Ich habe früher seine Früchte gegessen, aphālam pātūdīāna sā rā metti jālāpūre“ G 18 Jat IV 296 surena bala antena jo n tūm kurute dyo = Wenn ein Vogel mit einem mutigen, starken Freundschaft schliesst G 20 Jat IV, 478 jass' assa sakkti maranena rāja jaraya metti = wer mit dem Tode Bruderschaft macht und Freundschaft schliesst mit dem Alter G 53 Jat V, 208 sā ca metti asār ganti asām asena jnati = die Freundschaft geht in die Brüche, wenn der Verkehr aufhort G 30 Jat V, 343 metti ca dhātaratthēhi = Freundschaft mit den Flamingos G 100 Jat. V, 501 na tena māttum jarātha pām o = mit dem darf der Weise die Freundschaft nicht abbrechen In der Prosa Jat I 189 VI 2,7 IV, 290 kāna sadūlum n ettm karomt = mit wem soll ich Freundschaft schlossen?

Kuhn sagt S 65 seiner Beiträge zur Pali Grammatik bezüglich der Behandlung einer aus Zischlaut + Muta bestehenden Consonantengruppe auf der Grenze von Kompositionsgliedern „Ist der ursprünglich auslautende Konsonant des ersten Bestandteils ein Zischlaut, so ist die Aspiration der Gruppe nicht absolut notwendig es wechselt Aspiration und Nichtaspiration — freilich nicht in den gleichen Wörtern — ohne dass sich eine bestimmte Regel ausfindig machen lasse“ Ich denke, es lässt sich doch eine leidlich feste Regel aufstellen Im Innern eines einheitlichen Wortes ist bekanntlich die Grundregel für solche Konsonantengruppen an ihre Stelle tritt die verdoppelte Muta mit folgender Aspiration Für die Nietstelle der Komposita gilt dagegen als Grundregel die Gruppe wird vertreten durch die verdoppelte aber nicht aspirierte Muta In der Komposition mit *dus* z B ist dieses Prinzip ganz rein durch geführt Als Beispiel für alle diene *dukkaro* Diese Verschiedenartigkeit der Behandlung lässt sich befriedigend erklären Ich fasse den Prozess, den solche Gruppen durchmachen, folgendermassen auf sie werden zunächst durch Metathesis umgestellt, *st* z B wird erst zu *ts* Der Sibilant wird dann zu *h*, wie auch sonst häufiger im Pali (wie ja bekanntlich auch in anderen anischen Dialekten) und die Muta wird vierfach doppelt Die heikle Frage nach dem Grunde dieser Verdopplung will ich, da sie hier für uns irrelevant ist, unberührt lassen obwohl ich darüber meine besondere Insight habe — Die Voraussetzung für diesen Prozess und speziell für die Metathese, ist aber natürlich die Einheitlichkeit des Wortes in dessen Grenzen sie vor sich geht Es ist selbstverständlich ein schwierigerer und daher seltenerer Vorgang, dass die Elemente zweier Worte über die Kluft der Wortgrenze hinweg springen um gegenseitig vertauscht zu werden Auch in der Komposition ist im Pali die Kluft zwischen den Kompositionsgliedern nie ganz vergessen worden Wie löse die Komposition da was geht z B daraus hervor, dass auch hier der Hiatus ebenso ruhig geduldet wurde wie im Sitzsandu Und weil also die Brücke über den ungeschlossenen Spalt zwischen den Kompositionsgliedern schließe deshalb stand der Grundregel nach Metathese vor Sibilant + Muta nicht statt und daher auch keine Aspiration Gewisse Verbindungen bilden über davon eine Ausnahme Regel und Ausnahme lässt sich aber auch hier

* Diese Zwischenstufe können wir noch an den Girnar Ed. kten belegen statt *aa* erscheint da *att* *ts* liegt nicht der geringste Grund vor, soche und ähnliche Metathesen in den A oder Dialekten und im Pali als rein grammatisch anzusehen, vielmehr erinnert manches für ihre wirkliche sprachliche Gefüllung

formulieren. Der Satz, der sich aus der Betrachtung der Einzelfälle ergibt, lautet: Die Ausnahmen, d. h. die Fälle mit Aspiration entfallen meist auf die Praepos *nis*, aber nicht auf diese ganz allgemein, sondern nur sofern sie mit einem Verb oder einer Ableitung aus einem solchen, nicht aber, sofern sie mit einem Nomen zu einem adjektivischen Kompositum verbunden ist. Das heißt mit anderen Worten die Aspiration findet sich meist dann, wenn *nis* „hinaus“, und sie fehlt meist, wenn es „frei von“, „ohne“ bedeutet. So gehört denn auch dieser Komplex von Erscheinungen unter unser Thema, mögen wir uns nun als Grund dafür, dass Komposita mit *nis* „hinaus“ meist als einheitliche fugenlose Worte empfunden wurden, denken, welchen wir wollen. Es heißt *nicchmatis* hinausgehen, aber *nicala* bewegungslos oder *nicitti*, *nikkhamati*, aber *nikkaddamo* (und darum kommt *rekhamma* von *nis* + *kram*, nicht aber von *narskamya*, wie E. Müller S. 56 annimmt), *nippahadeti*, aber *nippapao* sundensfrei, *nitharati*, aber *nittaco* haut- oder rindenlos. Die Zahl der Ausnahmen ist, wie man schon bei Child. sehen kann, ganz unbedeutend.

Der hier eng zugemessene Raum hindert mich, noch auf andere Erscheinungen des literarischen Pali einzugehen und ich will nur noch auf die schon bekannte That-sche hinweisen, dass die skr Wurzel *varat* zu *vattati* = sein etc. (nur sporadisch auch *vattati* sich drehen) und *vattati* = sich geziemt differenziert wird, und dass auch sonst im Pali solche scheinbar rein formalen Erscheinungen wie die Cerebralisierung den Zwecken der Differenzierung dienen *avā* = Befehl neben *avīda* = Kenntnis (beides skr *ajna*), *atto* Prozess neben *attho* Zweck etc. (skr *artha*), *atthi* Knochen, wahrscheinlich cerebralisiert zum Zweck der Unterscheidung von *atthi* = ist.

Ein sicheres Beispiel von Formendifferenzierung (Wechsel von *bh* und *h*) können wir auch in den Asoka Inschriften constatieren, in allen den Versionen, die sonst mit voller oder eigner Regelmässigkeit das *bh* der Wurzel *bha* in *h* verwandeln, also in allen Versionen mit Ausnahme derer von Girnar und Shahbazgirhi und ausserdem mit Ausnahme der „Neuen Edikte“ von Sahast Rupn Bair, Siddipura und der Asoka Saule in der Terai, in welchen sich die Form, auf die es ankommt, zufällig nicht vorfindet. Die Dhauli und Jaugada Version bietet sonst nur Formen mit *h* von *bha*. Aber dreimal finden wir in Dh (IV, 12 15 und VI, 32) und einmal in Jaug (IV, 17) *bhatanam*. Daneben steht *hutapuluca* = früher gewesen Dh V, 22 und *hutapulice* IV, 14 und VI, 28. Die Formverschiedenheit hat ihren guten Grund. *hutananam* bedeutet nicht „der gewesenen“, sondern regelmässig „der Wesen“, diese Bedeutung hat aber niemals *huta*. Genau so ist der Unterschied zwischen *huta* (IV, 10 V, 14 VI, 17) und *bhuta* (IV 9 10 VI, 20 und *sa.abhu* XIII, 4) in der Khalsi-Version, wo aber daneben noch *bhaca* (VII, 20) und *ag[a]bh[uta]* (XIII, 37) vorliegt, und annähernd ebenso in der Mansehra Version, wo aber gegenüber *bhutarāp* = der Wesen (IV, 12 14 VI, 30) neben *hutapruce* = früher gewesen (VI, 27 und IV, 14) einmal auch *hutapruca* (V, 21) vorkommt. Auch die Saulenedikte Asoka's zeigen in Formen von der Wurzel *bha* neben dem allgemein eingedrungenen *h* ein einziges Mal *bh*, in *oltarim*, Dehli Sivalik VII, 2, 9, auch hier bedeutet das Wort „der lebenden Wesen“¹.

¹ Auch im literarischen Pali kann das *bh* von *bha*, sein² mit *h* wechseln, aber, so viel ich beobachtet habe, niemals das *bh* von *etwa* Wesen und von *bhava* = „du“ (auch in dessen kurzen Formen *bho* etc. nicht).

Ein weiterer Fall von Formendifferenzierung, die einen Bedeutungsunterschied zum Ausdruck bringt, aus den Asoka Inschriften ist *et* das in allen Versionen außer der von Girnar neben *ca* erscheint und ausschließlich die Bedeutung „aber“ übernommen hat, die im Sanskr bekanntlich mit den Bedeutungen „und“ etc vereint ein und derselben Partikel *ca* anhaftet. *ca* und *et* mögen ursprünglich gleichberechtigte Stämme darstellen, die parallel unter sich und mit *ci* existierten ganz ebenso, wie die Stämme *ka*, *kī* und *kū* neben einander vorkommen. Dann beutete aber der Differenzierungstrieb diese Doppelformen für seine Zwecke aus. Es kommt in den fraglichen Asoka-Edikten zwar vereinzelt vor, dass *ca* auch noch die alte Bedeutung „aber“ hat (obwohl es mir in einigen dieser Fälle zu *et* korrigiert werden zu müssen oder zu können scheint). Aber niemals hat *et* eine von den übrigen Bedeutungen von *ca*. Denn auch statt *et* z., wie Buhler früher in Kh V, 16 las, liest er jetzt (Ep Ind II, 454) *et[a] ne* Dhūrūm ist Senart's Übersetzung „aussi“ von *pi et* in dem Satze *Uje(ni)s̄te pi et kumārā (mu)khāma(1)sa* von Dh Sep I, Z 23 verwerflich, und auch Buhler's „aber auch“ trifft nicht ganz das Richtige. Es soll nämlich nicht gesagt werden, auch von U werden solche Beamte ausgeschickt werden, sondern In U aber ist es der dort residierende königliche Prinz, der die Beamten ausschickt, nicht der „Göttergeliebte“ selbst.

Schon die Rücksichtnahme gebietet mir mich hier mit diesen wenigen Beispielen für die in Rede stehende Frage zu begnügen. Das Thema soll damit nicht erschöpft sein. Mein Hauptzweck war die Aufmerksamkeit auf dieses Problem zu lenken.

* Die sekundären Reproduktionen dieser Edikte, die mir allein zugänglich sind, gestatten mir mit Vorbehalt zu urteilen. Mit diesem notwendigen Vorbehalt möchte ich aber erwähnen, dass ich Dhārī VII 2, wo *et* zu erwarten wäre, statt Buhler's *et* in *pi et(a) dane arā* in *pi et* wirklich *et* sehe. Auch in Jaug VII, 9 kann statt Buhler's *et* ein *et* digestanden haben. Der unterste Teil des *et* ist nämlich durch die grosse Blessur des Steines, die unmittelbar unter dieser Zeile beginnt, mit zerstört. Auch in Dh VII 1 hat möglicherweise, dem *et* von Sh. M. und Kh entsprechend, *et* statt *et* gestanden. Es schliesst sich an das *et* unen ein weißer Fleck, in dem *a* vielleicht verschwunden ist. In zwei Inschriften in Kh VII, 31, wo ich für mich Buhlers Lesung *et* (in der Z. D. M. G.) bei meiner Lesung der Abbildung der Inschriften *et* verlesserte hat auch I. neuerdings (Ep Ind II 461 zl) *et* gelesen.

R. OTTO FRANKE.





Pān. i, 3, ii; *Svaritenādhikārah.*

Die Panthies Panini ist für uns wertlos, weil unsere Texte der Astidhy u. i. nirgends das Zeichen eines Svanta enthalten. Nicht besser ergiebt es den indischen Kommentatoren. Sie gebrauchen oft genug den Ausdruck *sī arāti*, oder bchinpten, ein Wort sei *arāti*, wollen damit aber nur sagen, dass das Wort aus einer früheren Regel zu ergänzen ist, und Gelehrte wie Nagabhṛita, Kavāṭī oder die Verfasser der Kāshī Vṛtti lassen keinen Zweifel darüber, dass in jedem Falle die Interpretation zu entscheiden hat, ob ein Wort oder welches Wort als mit dem Svanta versehen zu betrachten ist.¹ Natürlich muss Panini seine Schule darüber belehrt haben, welche Worte, Suffixe u. s. w. seiner Regeln er als mit dem Svanta versehen betrachtet wissen wollte, denn sonst hätte ja seine Panthies *arāti* *Ukkārah*, die über den Zweck des Svanta Auskunft giebt, keinen Sinn gehabt, aber die Überlieferung hat seine Vorschriften nicht bewahrt. Ich will durch eine freie Wiedergabe der Bemerkungen Kityayana's und Patañjali's zu P. 1, 3, 11 zu zeigen versuchen, dass schon für sie dasselbe gilt wie für die späteren Erklärer, dass auch sie weder Texte vor sich hatten, in denen die Idhikaras mit dem Svanta bezeichnet waren, noch auch sonst eine für sie missgebende Kunde der speziellen Vorschriften besaßen, die Panini für die Stellung des Svanta in den Regeln seiner Grammatik gegeben haben muss.

Die Paribhāṣā *starterūdīkṣā* lehrt, dass Pāṇini ges. *se* Worte, Suffixe u. w. in seiner Regeln mit einem *dvātri* versieht um zu zeigen, dass jene Worte u. s. w. auch in der Folge zu ergänzen sind. Sein Verfahren entspringt dem Wunsche, sich die wiederholte Setzung ein und desselben Wortes in jeder der Regeln, in der das Wort gelten soll, zu ersparen.

Hiergegen hessc sich sagen, dass sich das, was durch den Gebrauch des Svarita und die Panbhūti, die scimen /weck erklärt, angeblich erreicht werden soll, schon aus der Praxis des gewöhnlichen Lebens ergiebt. Wenn man mir sagt, gib dem Dēva fatta eine Kuh, dem Yajñadatta, dem Viśnumitra⁴ so weiss ich, dass ich auch dem Yañadatta eine Kuh geben soll, und ebenso den Viśnumitra. Gerade so, konnte man sagen, ist es in der Grammatik. Wenn Pāṇini in m, 3, 16 die Anfügung des Suffixes *ghāñ* an *pad u a* lehrt, und dann in m, 3, 17 fortfahrt, *in sr*, so versteht es sich

⁴ Man vergleiche Aussprüche wie „*mar ut im i mynden of yngre mæs, frst, fyrstfahs Fär
fiske, s m̄ stryd an myc tyllyc idmettūt, frstly s m̄drustan ankert*“, *mar ut im n̄ frstly gæm
mæs h. u. a.*

von selbst, dass ich *ghan* auch an *si* fuge, *ghāñ* gilt aus m, 3, 16 in m, 3, 17 fort auch ohne dass es mit dem Svanta versehen wird und ohne die Paribhaṣa *svaritenadhdhikārah*

Allein ein solcher Einwand ware nicht stichhaltig. Wenn Jemand sagt, gib dem Devadatta eine Kuh ein Gewand dem Yajñadatta und dem Viṣnumitra¹, so meint er doch dass Viṣnumitra ein Gewand und keine Kuh erhalten soll. Wollten wir nun in der Grammatik wie im gewöhnlichen Leben verfahren, so würden wir, wenn Pāṇini z B., nachdem er in m, 3, 16 ff die Anfügung des Suffixes *ghāñ* gelehrt hat, in m, 3 44 die Anfügung des Suffixes *māñ* vorschreibt, und dann in m, 3 45 kein Suffix ausdrücklich nennt, für die Regel 45 *māñ* aus 44, und nicht *ghan* aus 16 ergänzen. Das wäre aber nicht was Pāṇini will, und um einer solchen falschen Erklärung vorzubeugen hat er hier das Suffix *ghan* mit dem Svarita versehen und hat uns die Paribhaṣa *svaritenadhdhikārah* gegeben, nach der das *so* mit dem Svarita versehene *ghāñ* trotz des dazwischen tretenden Suffixes *māñ* aus m, 3, 16 in m 3 45 fortgilt. Die Praxis der Grammatik ist eben eine andere als die des gewöhnlichen Lebens.

Nachdem so die Notwendigkeit des Svarita und der Paribhaṣa gezeigt ist, wird darauf hingewiesen, dass wir darüber, wie weit ein adhikara gelte, durch den vorliegenden Text der Grammatik des Pāṇini nicht belehrt werden. Nun konnte man vielleicht behaupten, Pāṇini habe sich des Svanta bedient und die Paribhaṣa *svarite nadhdhikārah* gegeben gerade um zu lehren wie weit ein Adhikara gelte. *Svarite nadhdhikārah* sei nämlich nicht in die zwei Worte *svaritena adhikārak* sondern in die drei Worte *svarite na adhikārak* zu zerlegen, und bedeute demnach, ein Adhikara höre auf zu gelten wo sich ein Svarita zeige². Hier nach wurde z B. ein in der Regel v, 1, 32 gesetzter Svarita andeuten, dass die Worte *d̄ stripurat* der Regel v, 1, 30 in v 1 32 nicht mehr gelten. Eine solche Erklärung der Paribhaṣa wäre aber nicht zulässig denn, wie wir gesehen haben, ist die Paribhaṣa in dem ihr oben bei gelegten Sinne bei dem sie aus den zwei Worten *svaritena adhikārak* besteht und nach dem der Svarita das Fortgelten eines Wortes anzeigen unentbehrlich. Sie kann deshalb nicht in drei Worte zerlegt werden um etwas ganz anderes zu lehren.

Damit der Text von Pāṇinis Grammatik darüber belehre wie weit ein Adhikara gilt, müssen gewisse Zusätze zu seinen Regeln gemacht werden. Entweder muss dem Adhikara ein Buchstabe hinzugesetzt werden, der der Zahl der Regeln entspricht, in denen der Adhikara gilt, oder es muss da wo die Hinzufügung eines geeigneten Buchstabens wegen der grossen Zahl solcher Regeln nicht möglich ist, ausdrücklich gesagt werden bis zu welcher Regel der Adhikara fortgilt. So muss z B. der oben erwähnten Regel v 1, 30 der Buchstabe *s* (für *2*) und dem Adhikara *angusṭa* in P vi 1, der für mehr als 600 Regeln gilt *fr g d̄ eh* (viii 1 1) hinzugesetzt werden.

Soweit Kātyāyana Pitṛīñjali weist zunächst die von Kātyāyana verlangten Zusätze zu Pāṇinis Regeln mit der Bemerkung zurück dass die Entscheidung darüber, wie weit ein Adhikara gelte, Sache der Interpretation sei. Sache der Interpretation sei es aber auch, zu zeigen welches Wort Suffix u s w aus einer früheren Regel in einer späteren zu ergänzen ist. In dem oben beigebrachten Fall

¹ Ich bemerkte sogleich, dass der Name nicht *si* sein darf, den Svarita bezeichnet er A¹ als *si* bzw auf zu geben wo sich ein anderer Svarita zeige. Genau dritter ist er viertes Angenommen zu zeigen weil der Adhikara *si* ist *si* keinen Svarita bezeichnet.

lehre die Interpretation, dass in III 3, 45 ff. das Suffix *ghāñ* aus III 3, 16, und nicht *tau* aus III 3, 44 fortgelte. Die Verwendung des Svarita zu dem angegebenen Zwecke und die Paribhāsa in dem ihr zugeschriebenen Sinne seien dūrum ebenso überflüssig, wie Kātyāyanas Zusätze. Was dadurch erreicht werden solle, ergebe sich aus der Praxis des Lebens, wo ein Zweifel entstehe, müsse die Interpretation helfen.

Soll denn nun der Svarita überhaupt nicht verwendet und soll die Paribhāsa *svaritendhikāra* gestrichen werden? Keineswegs. Die Verwendung des Svarita ist zweckdienlich, wenn die Paribhāsa auf folgende Weisen erklärt wird: (a) Ein Svarita zeigt, dass unter dem dūmit verschenen Worte u s w einer Regel der so lautende Adhikāra in einer anderen Regel zu verstehen ist, (b) ein Svarita zeigt ferner, dass eine Operation in ausgedehnterem Masse eintritt, als der strenge Wortlaut der sie lehrenden Regel gestatten würde, (c) ein Svarita zeigt außerdem, dass eine Regel oder Operation grossere Kraft besitzt als ihr sonst zukäme. Beispiele hierfür sind:

(a) In P 1, 2, 48 *gostrījor upśarjanāśā* wird das Wort *stri* mit dem Svarita verschenen um anzudeuten, dass unter diesem *stri* der Adhikāra *striyān* (P IV, 1, 3) zu verstehen ist, *stri* in I, 2, 48 bezeichnet demnach die mit Femininsuffixen gebildeten Stämme, nicht jedes Femininum.

(b) In P 1, 4, 45 *ādhāro dhukaranām* wird ein Svarita gesetzt zur Erklärung des Locativs in *Gangyām ga.ah* 'die Kuhe am Ganges', der sonst nicht unter die Regel fallen würde, weil man hier streng genommen den Gangesstrom nicht einen Behalter (*ādhāra*) der Kuhe nennen kann.

(c) In P VII, 1, 54 *krasvarādyāpo nut* wird *nut* mit einem Svarita verschenen, um anzudeuten, dass z B in der Bildung des Gen. Plur von *trapu* jenes Augment *nut* gegen P 1, 4, 2, wonach eine spätere Regel grossere Kraft hat als eine frühere, grossere Kraft besitzt als das in der späteren Regel VII, 1, 73 gelehnte Augment *num*, und dass darum in *trapu + am nut* an *am*, aber nicht *num* an *trapu* tritt. Wir erhalten so *trapu + nām*, und dann nach VI 4, 3 *trapunām* trate dagegen *num* an *trapu*, so könnte das *u* des Stanumes (in *trapu + dm*) nicht nach VI 4, 3 verlängert werden.

Obigem ist noch hinzuzufügen die Schlussbemerkung Patañjali's zu P 1, 3, 10. In den Varttikas zu dieser Regel zählt Kātyāyana mehrere Fälle auf die gegen die Regel verstossen. Mit Rücksicht darauf schlägt Patañjali vor, 1, 3, 10 zu lesen *jathasamihām avidesah samāndam svaritiz* und dann in 1, 3, 11, das nun einfach *adhikārah* lauten würde, das Wort *svaritiz* aus 1, 3, 10 zu ergänzen. Diejenigen Regeln Paninis in denen seine in 1, 3, 10 gegebene Vorschrift wirklich gilt, sollen mit dem Svarita versehen werden. Die Beantwortung der Frage, was nun eigentlich der Svarita in jedem einzelnen Falle bedeute ist dann natürlich wieder Sache der Interpretation.

Diese Darlegung der Ansichten der beiden Grammatiker mag uns Patañjali in

* Auch hier bemerke ich, dass dieser Adhikāra *sr̄vam* in P IV 1, 3 bei obiger Erklärung der Paribhāsa nicht als mit dem Svarita verschenen zu betrachten ist. Zu dem Beispiel vgl. auch das Mahābhāṣya zu P III, 1, 94, die Kāśikavṛtti zu P VI 1, 169 *n̄ha adhār sāryate tena r̄tja kāraṇāśā samāśā* (u 2, 17) *parādāyate* wie Ladāmijati zu I 1, 4, 23 *kāratugraha sm pradeśe sārye sārte nādhetu*, *uga r̄tītāsī bha ak*.

** In ähnlicher Weise macht Kātyāyana u 1 vi 1, 13 den Vorschlag die Legen für die die Paribhāsa *svānyatātātra* *nt̄yāsāsaya* gilt, mit einem Ulīt zu versehen. Man vergleiche auch die Kāśikavṛtti zu I 1, 3, 7 *sāmeritātātra* *do r̄ta bhāt̄ ny a ar̄tīt̄ it*, und zu P III 4, 61 *je pāṭā kārya*.

wenig gunstigem Lichte erscheinen lassen¹. Aber je weniger wir seine verschiedenen Vorschläge billigen können, um so deutlicher muss es uns werden, dass Patañjali, was die Stellung des Svārīta betrifft, sich durch keinen geschriebenen Text, durch keine auf Panini selbst zurückgehende Überlieferung gebunden fühlte. Hatte der Svārīta für ihn so zu sagen zum Bestande der Regeln Pūṇīs gehörte, so würde er an dem Überlieferten festgehalten haben, gerade wie er die Worte der Paribhāṣā beibehält. Jedenfalls wurde einer seiner Disputanten darauf aufmerksam gemacht haben, dass die vorgeschildigten Erklärungen der Paribhāṣā sehr bedeutende Veränderungen des überlieferten Textes, also einen *sāstrabhaṭṭa*, notwendig machen². Und ebenso verhält es sich mit Kātyāyana. Er behält allerdings die Paribhāṣā *sārīrīkaṇṭha* in der ihr gewöhnlich zugeschriebenen Bedeutung bei, aber daraus, dass er ihre Zerlegung in die drei Worte *sārīrī* + *a* *adhiκāra* mit der dadurch bedingten ganz veränderten Stellung des Svārīta überhaupt für möglich hält, müssen wir schließen, dass auch für ihn der Svārīta keinen Teil des Textes bildete. Ware es anders gewesen so würde er die Ansicht, die er selbst nicht billigt, nach der der Svārīta möglicherweise von Panini gebraucht sein konnte, um zu zeigen, wie weit ein Adhiκāra gelte, durch den einfachen Hinweis darauf zurückgewiesen haben, dass Panini *de ficto* den Adhiκāra selbst mit dem Zeichen des Svārīta versehen habe. Auf keinen Fall aber wurde es Patanjali an einem *sādhyāḥ etam apamīḍjam tu bha* att haben fehlen lassen.

Wer diesen kurzen Aufsatz mit der teilweisen Übersetzung des Mahabhāṣya zu P 1, 3 11 in Prof Goldstuckers Panini S 47 ff vergleicht wird finden, dass ich sowohl in der Erklärung des Mahabhāṣya wie in meinen Schlussfolgerungen durchaus von Prof Goldstucker abweiche. Hier möchte ich nur noch zwei Punkte berühren, die Prof Goldstucker besonders betont hat. Wenn Kātyāyana behauptet, der zur Bezeichnung des Adhiκāra dienende Svārīta sei nicht *prajogasamārṣīm*, so heißt das nicht, der Svārīta werde nicht gesprochen (sondern nur geschrieben), es bedeutet vielmehr, dass jener Svārīta dessen Anwendung für Kātyāyana übrigens nur Sache des Interpreten ist, nicht mit in die Worte eintritt die nach den Regeln der Grammatik gebildet werden. Daraus z. B., dass der Adhiκāra *shva* in P 11, 3 16 als mit dem Svārīta versehen betrachtet wird, darf nicht gefolgert werden, dass das *a* des mit jenem Suffix gebildeten Stammes *pāda* nun auch svārīta sei. Ferner berechtigen die Worte Patanjalis *sārīrī* + *a* *sītādhiκāra* no na *bhavat* (Bd 1 S 272 Z 17 meiner Ausgabe) in keiner Weise zu dem Schlusse, dass Patanjali einen mit dem Zeichen des Svārīta versehenen Text der *Aṣṭṛdhīyī* vor sich gehabt oder an einen solchen gedacht habe, denn gerade der Svārīta von dem Patanjali hier spricht ist kein Svārīta Paninis sondern eine Fiction die nie verwirklicht worden ist.

¹ *at a sārīrī sārīrī* + *a* *sītādhiκāra* wo der Erkläre also wirklich so that als wenn P 1, 3 10 lautete *ya Aṣṭṛdhīyī* + *a* *anu esā samānā sārīrī*

² Das Verfahren Patanjalis wird verständlich durch seinen eigenen Ausdruck *na* *śāstra* *sāstraprotiprakāśanārthaḥ*, die Regeln Paninis dürfen nur so angewendet und müssen stets so erklärt werden, dass sie das nicht gelehren.

³ Vielleicht darf ich noch darauf aufmerksam machen, dass wenn die Adhiκāras in Patanjali's Texte der *śādhyā* mit dem Svārīta bezeichnet gewesen wären, Diskussionen darüber ob eine Regel ein Adhiκāra oder eine Paribhāṣā sei, wie wir sie z. B. zu P 1, 1 und VI, 1 158 finden, ganz unnötig gewesen wären.

Bemerkungen zum Apastamba Srautasutra



IF B nutzer des Apastamba Srautasutra werden mit mir darin übereinstimmen dass dieses Werk nicht nur lexikalisch ausgebaut und in grammatischen Eigentümlichkeiten reich ist sondern das es sich auch durch grosse Anschaulichkeit in der Darstellung der Ceremonien und durch eine fast überzeugende Berücksichtigung abweichender Lehren auszeichnet. In den beiden ersten bis jetzt von mir herausgegebenen Banden werden mit irgend einer eke enthaltenden Wendung (*atha keśin iti eke sūnū mīti eka upāśatītī*) die divergierenden Angaben anderer Schulen des schwarzen Yajurveda und zoolal angeführt¹ und unendlich viel zahlreicher noch sind die Fälle wo derartige Lehren einfach mit neben den Vorschriften Apastambis gestellt sind. In der Haupttheorie schliesst sich Apastamba natürlich an die kanonischen Taittirīya Bücher an, denen die Mantra in überragender Mehrzahl entnommen sind. Die häufigen Anführungen mit *yitītāte* (65 in Vol I und II) verweisen auf Taittirīya Samhitā Brihma oder Aranyakā einmal (XIII 24 19 mit Bezug auf TS 3 3 8 2) ist im gleichen Sinne *yithi brihma arī* gebraucht und zweimal (II 17 8 XIV 14 13) *taññītā* wozu nach dem Commentator *brihmatīm* zu ergänzen ist. Die mit *ity uktam* schliessenden Si tra' sind wohlgemerkt fast stets mitten im Satz abgebrochene Citate von Vorschriften der Taittirīya Samhitā.

Die von Apastambis erwähnten Lehrmeinungen der Anhänger des weissen Yajurveda sind durch *iti yisuejikam* (I 4 7 II 9 8 IV 1 5 V 1 3 6 1, 1 16 8 VI 2 16 19 6 7 VII 2 17 11 10 28 1 8 VIII 6 4 7 8 17 23 11 2 IX 11 25 X 5 4 6 16 9 6 9 17 17 XI 1 15 18 4 XIV 24 17 25 5) oder *yisanejimth* (I 8 12 23 4 V 22 8 VI 27 1 VIII 10 12 15 17 IX 13 15 19 16 XI 15 7 XIII 18 7 7) gekennzeichnet. Auch die Tradition des Rigveda (*brih. seih VI 27 7 VIII 15 1 XIII 24 10 brik. reih brihmatīm I 21 10 V 1, 1 VI 13 9 15 16 XI 13 VIII 5 7 XI 2 10 XII 17 7, kaistakānat XI 1 10) und des Samaveda (*chando. brihmatīm XI 1 3 7*) ist berücksichtigt. Von grosserer*

Der Index am Schluss meiner Ausgabe wird die Aufzählung der Stellen bringen. Dazu treten 1, Anführungen mit *ity a aram*.

² In Vol I und II L 14. 9 II 17 3 14. 2 III 6 10 17 7 V 9 7 VI 14 4 19 4 VII 1 18 10 10 11 6 4 3 6 4 IX 4 6 10 13 14 4 18 13 XI 7 6 9 10 16 5 0 14 21 10 4 6 XII 1 5 4 6 8 XII 6 7 9 13 10 14 5 9 1 XIII 3 5 24 18 XIV 6 10 3 10

Bedeutung aber durfte sein, dass Apastamba einige verloren gegangene Brahmane citiert nämlich

Kankali-brahmana XIV. 20 4

Kalabruhi brahmaṇa XX 9 9

Pungyāmī brahmaṇa V 15 S. 29 4 Diese Werk ist schon von L. von Schroeder im Literaturblatt für orient Phil I 8 mit dem Paingya oder Paingi brahmaṇa identifiziert

Satyaṇī brahmaṇa V. 23 3 und in einem Citat aus einem Upigranthakara bei Rudradatta zu Apast Sr XIV 23 14, auch als Satyāyanakam X 12 13, 14 citiert

Sailih brahmaṇa VI 4 7

Auffallend oft werden Lehrer von Apastamba zwei Rituallehrer genannt, Īśmarathya¹ und Alekhana, fast regelmässig als Antagonisten, wie sie uns schon bei Asval Sr VI. 10 29 30 entgegentreten² V. 20 14, IX 3 15, 4 7 9, 6 3, 10 12, 16 6, 19. 14, XIV 13 S. 22 13, LXIX 6 10, 8 8, 10. 4. Dasselbe gilt für das Bharadvaja-Srautasutra, wie sich aus Weber's Verzeichnis der Berliner Handschriften II S 45 unten und aus den Citaten bei Aniruddha zu Apast Sr VII 10 2, IX 1 14, 2 1, 7. 3, 13 7, X 21 11 ergiebt Alekhana ist wegen seiner mehrfach weiter gehenden Forderungen und, weil er in den Sutra des schwarzen Yajus stets an zweiter Stelle genannt wird, sicher junger als Īśmarathya, und es lässt sich nach unserm Quellen wohl kaum bezweifeln, dass er sein Ritualbuch in specieller Opposition gegen diesen verfasst hat Das Gesetz der Vergeltung aber bewirkte, dass an dem Werke Alekhana's schon von dessen eigenem Sohn Alekhani (nach Bharadvaja bei Rudrad zu Apast Sr VII 10 2) in gleicher Weise genorgelt wurde

Buhler hat in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Apastamba Dharmasutra (Sacred Books II, p XL—XLII) die in diesem Werke sich findenden sprachlichen Eigentümlichkeiten und anomalen (d. h. von Panini's Lehren abweichenden) grammatischen Formen besprochen, und darauf hat Winternitz dasselbe mit Bezug auf das Apastamba Gṛhyasutra gethan³ Buhler bemerkt dabei, dass die Mehrzahl der grammatischen Anomalien Apastamba ausschliesslich angehöre, und sagt 'As it is thus not probable that Apastamba employed his peculiar expressions in obedience to the tradition of the Vedic schools or of his particular school, he must have either been unacquainted with Panini or have considered his teachings of no great importance In other words, he must either have lived earlier than Panini or before Panini's grammar had acquired general fame throughout India' Eine dieser Formen, das aus *rti*, *je* er leichterte *rtie* (Ap Dh II, 2 5 17), das sich übrigens im Srautasutra nicht nur III 17 8, sondern auch VIII 4 6 wiederfindet, liefert Buhler (p XIV) einen seiner

¹ Vermuthlich ist dieser mit dem Vedanta Lehrer gleichen Namens (Brahmasūtra I 2 29 4 20) identisch, es sind ja so viele brahmanische Lehrer der Sicherheit halber abwechselnd auf dem *Āśramasūtra* und *Āśramasāra* gewandelt

² Apast Sr X 16. 4 ist Alekhana allein genannt offenbar deshalb, weil Īśmarathya zu den vorangehenden Sutra gehört IX 8 3 Īśmarathya allein, wohl weil in diesem Falle Apastamba mit Alekhana übereinstimmt

³ Das abhidhische Hochzeitsrat nach dem Apastambiya Gṛhyasūtra Denkschriften der Wiener Akademie XI, S 13—17

Gründe für den unzweifelhaft gelungenen Nachweis, dass die einzelnen Teile des dem Apaśambha zugeschriebenen Sutri Komplexes wirklich von ein und demselben Verfasser herrühren¹. Hierher gehört ferner der präntische Übergang von *n* zu *s*, den Buhler p. XLI in *ardha* (Ap. Dh. I 3 II 13, 11 32 5) nachgewiesen hat, denn dasselbe findet sich gleichfalls im Srautsutra II 11 3 in *arktsan*². Desgleichen der unregelmäßige Potential der ersten Konjugation auf *tt* den von Buhler aus dem Dharmasutra angeführten Formen *prals-ttjita*, *abt-ttasarajtt*, *apastajta* stellt sich *dttt* aus dem Srautasutra V 25 18 zur Seite (wo mich einer freundlichen Mitteilung Boethlingk's, der sich auf Delbrück beruft, *datan* : *dayta* zu trennen ist, nicht, wie der Kommentator will, *didim adatit*)

Bei den nachfolgenden Ergänzungen aus dem Śrutiṣutra beschränke ich mich auf sprachliche und grammatische Abnormitäten die Apastambha speciell eigentümlich sind. Wollte ich archaische Formen und seltene oder singuläre Worte aufzählen — die meisten habe ich bereits für Boethlingk's Wörterbuch in kurzerer Fassung geliefert —, so würden diese Mitteilungen einen hier unzulässigen Umfang annehmen.

Apis amba gebraucht im weitesten Umfang Adjektive auf *-ara* zur Bezeichnung der Sprüche oder Verse, unter deren Begleitung eine Handlung vor sich geht, und zwar gewöhnlich als msc. (mit Ergänzung von *n artra*), seltener als fem auf *-i* (mit Ergänzung von *re*)

a) msc. *azny-upasan* VI 13 10, *azny-upasthāna* VI 15 12, 25 1, *apīdāna* II 2 1, *acarol* III 1, XIX 12 20, *adityopasthāna* XII 21 11, *aroīana* XIV 12 20, *upastambhana* XIV 31 7, *uprsthāna* XI 14 8, XIX 12 21 *upa-* *karanā* XII 17 8, *garima* I 5 1, *grahana* XII 15 10, 11, 18 10, 27 8, 28 4, 29 4 8, XIII 8 2, 4 12 13 5, XIV 1 9, 2 12, XIX 13 16, *dakṣma-* *tījanī* XIII 6 9, *parilekharā* VII 9 7, *pratigrahī* XIV 12 5, *pratiacanī* VIII 3 14, XII 24 15, XV 11 11, *pratyājana* I 5 1, *pryana* X 19 8, *praharana* II 2 1, *tarīna* X 1 13 19, *igharara* XI 14 8, *siddhi* XII 15 10, 11, 18 10, 27 8, 28 4 29 4 8 XIII 8 2, 4 12 13 5 XIV 1 9, 2 12, XIX 13 16, *srug adīna* IX 15 11 u. s. w.

b) fem auf *i* *acchedari* I 5 5, *grahani* XVIII 2 6, *vidhāni* I 5 5, *paristarantī* I 11 13, *pratīkhanī* I 10 7, *sammahāni* I 5 5 u. s. w. Winteritz erwähnt *a a O S* 16 als ein Beispiel dieser Art aus dem Ap. Grhyasutra V 19 *utrambhantī* *glostā* im Sinne von *asca* XV 3 12 ist natürlich das Hindi Wort *ghora*.

Volkssprachlicher Einfluss liegt gleichfalls vor in der merkwürdigen entstellten Form *samplomnaya* VIII 16 6 nach Rudridattī für *sampronmnaja* im Sinne von *sampran rdja*. Ebenso hat auch der Commentator XIII 17 9 gelesen, wo meine Manuskripte des Textes *sampronmrjje* 'u' haben, offenbar eine Glossie, durch die das von mir restituerte *samplomnij* aus dem Texte verdrängt worden ist.

adhyuddhi VII 22 6 26 7 habe ich zwar in meiner Ausgabe in das grammatisch richtige *adhrādhī* verbessert, da jedoch alle Handschriften sowohl des Textes wie des Commentars *adhyuddhi* lesen, so will es mir in Anbetracht der anderen verderbten

¹ Vgl. auch Winteritz S. 4, 5

² Vgl. Winteritz S. 13

Formen, die sich bei Apastamba finden, jetzt scheinen, dass ich besser gehan hatte die Correctur zu unterlassen

Der abnormen Verkürzung in *nads dīpa* XV 16 2, 3 steht die Verlängerung in *anu* XIII 12 9 gegenüber

Durch *pravṛṇi* = *pracāra* XII 28 16 wird die im Dhatupīṭha angeführte Spielart *pr̥* für *prc* beglaubigt

Von *majj* ist das Prasens *maksati* gebildet VIII 8 15, XIII 21 1

Aus dem Bereich der Flexionslehre ist folgendes zu nennen

Wie *gāvah* zuweilen als acc plur gebraucht wird, ist umgekehrt *gāḥ* als nom. plur verwendet X 26 7, die Nominativ Form *udanacah* steht anstatt des Accusativ *udicah* VI 10 8, *āśik* als acc. plur von *āśis* 'Bitte, Wunsch' III 6 12. Der Locativ *gīarmadhuṣi* ist aus dem Nominativ gebildet XV 18 2. Eine Analogiebildung nach der zweiten Person *apīpṛ* ist *apīpiem* anstatt *apīpṛam* in den Sprüchen IV 12 3. Ebenso ist das Participle *ātāyamara* XII 12 13 gewiss nicht ein Denominativ von *ātāta*, wie der Commentator will, sondern in Anlehnung an das im Citat vorangehende *ātata* entstanden. Das Gerundium *upajājja* steht anstatt *upcīja* VII 28 4. Derartige mit Panini's Grammatik im Widerspruch stehende Formen sind für Apastamba's Sprachgebrauch charakteristischer als die bei ihm sich findenden seltenen Worte und vedischen Archaismen.

In der Vorrede zu dem zweiten Bande meiner Ausgabe des Apastamba Śrautasutra habe ich darauf hingewiesen, dass mir für den Rest des Werkes (Prasna XVI—XXIV) nur geringe Bruchstücke von Commentaren zur Verfügung stehen. Meine Hoffnung, dass sich ein fortlaufender Commentar finden werde, hat sich in den zehn Jahren, die seitdem verflossen sind, nicht erfüllt. Nachdem ich so lange gewartet, habe ich auch entschlossen, einem mir von Whitney kurz vor seinem Tode ausgesprochenen Wunsche und einem ganz damit übereinstimmenden Rate Weber's entsprechend, zunächst als Vol III den noch fehlenden Text des Śrautasutra allein herauszugeben, obwohl die Überlieferung dieses in Indien weniger studierten und commentierten Teiles nicht an sich mehr so gut ist, wie die der ersten 15 Prasna, und sich deshalb der Mangel eines Commentars bei der Bearbeitung auf Schritt und Tritt sehr fühlbar macht. In einem vierten und letzten Bande gedenke ich dann die (höfentlich noch in grosserer Menge zu Tage kommenden) Fragmente von Commenturen folgen zu lassen, soweit das Material zur Herausgabe ausreicht. Da ich annehmen darf, dass diese Festschrift auch in Indien Verbreitung finden wird, so erlaube ich mir hier die Bitte an die dort lebenden Freigegossen zu rücksprechen mich freundlich durch Nachforschungen nach Commentaren zu dem Reste des Dutri unterstützen zu wollen. Auch fehlt mir noch das notige Material für die Feststellung des Textes der letzten Kapitel des ganzen Werkes, die mich den bekannten Inhaltsangaben das Hautrīki enthalten. Nur diesen Schlussabschnitt (Prasna 24 von Kandikā 11 in) habe ich bis jetzt nur eine einzige (dem Government College zu Benares gehörige) Handschrift durch Mr Tawney*, welche Vermittlung erhalten die andern Handschriften von Irista 21 brechen 1^o Kandikā 10 ab und dieses einzige vollständige Minuscript weist gerade in den letzten Kan¹ auf

erhebliche Lucken auf. Wer mir handschriftliches Material für diese letzten Kapitel — es handelt sich nur um wenige Blätter — zugänglich macht, der kann meines herzlichen Dankes dafür gewiss sein, dass er mich in den Stand setzt, wenigstens eine vollständige Ausgabe des Textes des Āpastamba Śrautasutra zu liefern.

Ich habe mich nicht gescheut, bei dieser Gelegenheit in eigner Sache das Wort zu ergreifen, weil unser verehrter Jubilar, der durch seine grossen Arbeiten das Studium des altindischen Opferrituals begründet und diesem Zweige der Indologie bis in die neueste Zeit eine deutliche Vorliebe bewahrt hat, auch meine Arbeit am Āpastamba stets mit freundlichem Interesse und wohlwollender Forderung begleitet hat. Ich darf deshalb hoffen, dass auch ihm durch die glückliche Vollendung meines Werkes eine Genugthuung bereitet werde.

Dass die noch unveröffentlichten Prasna an Bedeutung nicht hinter dem gedruckten Teile des Śrautasutra zurückstehen, kann ich schon jetzt versichern. Auch die Ausbeute für das Wörterbuch ist noch reich genug, doch will ich hier nur ein Denominativum anführen, das bisher allein bei Grammatikern belegt war, *vehātā* (XVIII 21 7 *zehayamānām uo 'nnetre daddati*, „er giebt dem Unnetar eine Kuh, die regelmassig zu verwerfen scheint“) und bemerken, dass die bis jetzt nur aus Pūnini bekannten Bildungen *dristā̄.a* und *tristā̄.a* sich XX 9 1 finden (*dvistā̄va vedih* und *tristā̄vo 'gnih*). So wird mit unsrer fortschreitenden Kenntnis der Litteratur die Zahl der angeblichen Fiktionen der indischen Grammatiker und Lexikographen durch den Nachweis ihres Burgerrechts in der Schriftsprache immer mehr verringert werden.

RICHARD GARBE



Bruchstücke alter Verse in der Vasavadatta



UR das Verständnis gewisser Erscheinungen auf dem Gebiete der indischen Dichtkunst, insbesondere auch für die Lösung chronologischer Fragen ist die Kenntnis der Samasya-Dichtung von Wichtigkeit. Über die Samasya hat kurz Aufrecht ZDMG 27, 51, ausführlicher Pischel die Hofdichter des Laksmanasena (1893) S 28 gehandelt. Man versteht unter einer Samasya einen Verstein — gewöhnlich ein Versviertel (*pūda*) —, der, zumeist in den Versammlungen der Dichter an den Hosen der Könige zur Ergänzung (*parīkti*) zu einer vollständigen Strophe aufgegeben wurde. *Janayakadeśe slokaśa caturthabhāgo 'rdham ja samasya katiyat.* (Glosse zu Vagbhatalamkura 1, 13.) Man hat Samasya mit „Thema“ übersetzt. Das älteste Beispiel der Samasya-Dichtung, das mir bekannt ist, findet sich in den Memoiren des I Tsing an der Stelle, wo er von den Dichtungen des Matreeta spricht. II 3 eut heißt es da: plusieurs commentateurs de ces hymnes. En outre plusieurs poètes composèrent sur les mêmes vers ce qu'on appelle des Samasyas (Journ. Asiatique nov. déc. 1888 p. 122). Hier wie auch sonst, ist Samasya in freierer Verwendung gebraucht. Gewiss war das Samasyapurana schon in alter Zeit ein beliebter Sport. Allerdings begegnen wir erst in späteren Werken wie dem Bhojaprabandhi einer grosseren Anzahl von Beispielen zugleich mit Angabe der Verlassung, wie die Samasya-Verse zu Stande kamen. Andre Beispiele bieten die Anthologien (Paddhati Subhāritavali). Das Thema bildet gewöhnlich den vierten *pūda* eines Verses. Diese vierten *pūda* enthalten die Pointe; sie sind besonders bekannt und berühmt, und d'her erklärt sich die Erscheinung, dass sie mit Vorliebe citiert werden (vgl. meine Epilegomena zum Anekārthīsa ngraha, Wien 1893 S 16). Wir kennen nicht weniger als fünf Verse, die die Worte *kṛtī tūḍīshūṣu* zum Ausgang haben. Paddh. 503 ff., Subh. 2277 ff. Prabandhentumim S. 127, Bhojaprabandha (1872) S. 49 ff. vgl. Journ. As. Jan. 1855 S. 103 ff. Die Geschichte von zwei Versen des Bini und Miyura, die mit *sātīśādra* enden, erzählt Bühlner im Indian Antiquity I 114 einen dritten Vers mit demselben Ausgang nicht Paddh. 499. Den leichten Ausgang haben ferner Subh. 446 und 147, 1603 und 1612 (vgl. Ind. Ant. I 114 und Prab. 105 ff.) 2005 und 2097, 2117–18, 2141–42, 2, 20 und 3434–35, 255,–55 Subh. 211, b 11–3486 2. Vgl. auch Peterson 2228 ff. Aus den angeführten Beispielen — die ich ohne Mühe vermehrten lassen — ergiebt sich, dass die Dichter der sehr den Ausprache (subh. 1st 2) ihre Verse gem. w.

einem bekannten Thema auslingen lassen. Zu ein in solchen immer neue Variationen zu schaffen galt offenbar für eine grosse Kunst (*piral i jagri lo'pi siat san usyaj im gratal ki ehi Vāgbhatilank 171 13*)

Schon Aufrecht hat die wichtige Bemerkung gemacht, dass die Samasya — in den uns bekannten Versen — gewöhnlich älteren uns unbekannten Dichtern entnommen sind. Wenn wir daher zwei Verse vor uns haben die mit denselben Worten schließen, so können wir nicht behaupten, dass der eine dem andern nachgebildet sein muss sondern nur, dass die Samasya mindestens so alt ist, wie der älteste der etwa datierten Dichter. Und wenn wir eine einzelne Verszeile irgendwo citiert finden, so können wir nie wissen woher sie stammt wie alt sie ist. Die Zeile *sa ringdhe prati jatum grabl i ati geti kili arni* Rudrata Sring 1, 43 (vgl die Angabe in der Kāvyaśāstra S 116) kann sehr wohl dem sehr ähnlichen Verse des Cinduka Subh 1620 entnommen sein beide Dichter könnten über auch ein älteres Vorbild nachgerhnt haben. Das selbe gilt von dem Schluss von Rudrata Sring 1, 44 der sich in dem öfters citierten Verse Subh 2004 wieder findet. Oder denkt man an die *pa li*, die im Mahābhāskari und in der Kāvya eingeführt werden. Die berühmte Zeile *z trati n sampra a fas tukkutth* im Bhāṣya zu P 1, 3, 45 bildet bekanntlich den Schluss einer dem Kumāridasi zu geschriebenen Strophe (dīs Nihāra s GGA 1887 93 ff) man hat daher den Patanjali bis in die Zeit die es Dichters hinüberbrücken wollen Buhler (Ind Ant 15 241) und Bhandarkar (Report Bombay 1887, Notes p 1) haben mit Recht bemerkt dass sichs im vorliegenden Fälle wahrscheinlich um ein *simṛg�ārāṇā* handelt Es wird sich nicht anders verhalten z B mit der Zeile *pratātātī Dīsarātātā Mañthūtī* in Pan 4, 1, 9. Im Mahābhāskari (ed Cale 1878) VI, 33 ff finden sich drei mit den angeführten Worten endigende Verse

Ich möchte jetzt die Aufmerksamkeit auf die Thatsache lenken, dass auch die Prosasiker an der Spitze Subandhu gelegentlich alte Verse ihren Compositionen ein verlebt haben. Einen Fall hat schon Aufrecht zur Sprache gebracht (ZDMG 36, 364 f, worauf ich verweise). Nur teile ich Aufrechts Zweifel nicht Subandhu Visav S 41 hat offenbar eine ganze Zeile und wusserdem einzelne Worte einem alten Verse entlehnt der oft eingeführt wird und bei den Rhetorikern gewöhnlich als Beispiel für die Figur *mīlādipaka* dient Nach einer Anthologie soll der Verfasser ein sonst unbekannter Dichter Karkarya sein. Mit dieser Angabe hat es nicht viel auf sich (vgl Bhandarkara a a O S 56) Einen zweiten Fall habe ich erwähnt in den Epilegomena zum Anekārthaśāmgraha S 27 Es ist sehr wohl möglich dass die bekannte von Hall, Benfey zuletzt von Weber die Griechen in Indien S 21 besprochne Stelle Vasav 238 f *jadi nibhū pitrāyati* einem Verse nachgebildet ist der nach dem Komm zum Anekārthaśāmgraha 2, 49, lautete

*j adi pitrāy iti voma mēlin mīlāye rāvah |
brahmī iti līpik rās tathāpī antīh kuto gārdam |*

Ein dritter Fall ist folgender. Wir lesen Visav 50 die Worte *ud elladbhūja allkanka iṣṭha itkāramukhīrīsu* Trennen wir *mukharāsu* ab und setzen wir das Kompositum in den Nominativ so erhalten wir den Anfang eines Pada im Śārdulavī Kṛitītametrum

ud elladbhūga allkank mājha uatkārah — — —

So aber beginnt der vierte Pada eines Verses, der im Bhojprabandhi (1872) S 20 und in der Paddhati No 1258 dem Samkara zugeschrieben wird und mit den Worten *ksanam tarjatam* endigt. Übersetzt ist der Vers von Pavie Journ As oct-nov 1854 p 399 der auch bereits angegeben hat, dass der Vers im Mahapadyasatka vorkommt. Letzteres Gedicht ist ofters gedruckt worden, zuerst wohl in Haeberlin's Sanscrit Anthology 483 f, zuletzt in Steins Catalogue of Skr MSS (1894) 288. Ich vermute, dass die Worte *ud̄ ellad̄* bei Subandhu einer alten Simisya angehören die, eben weil Subandhu sie gebraucht, mindestens so alt ist wie dieser Berühmt war der Pada *ud̄ ellad̄* jedenfalls, von Mahendri zum Anekarthasamgraha 2, 72 3 186 wird er, mit dem Ausgang *tada duhsahah*, citiert für *bhuja* 'Arm' und *Lankana* 'Hand schmuck'. Ein im Kavyakalpalatavrtpipanmala angeführter, mit *prārambhe hasitam* beginnender Vers schliesst mit den Worten

gopibhir bhuja allikankanajhanathārotkāras tālikāḥ

Noch andere Stellen in der Vasavadatta machen einem aufmerksamen Leser den Eindruck, als seien sie Versen entnommen. Dass Subandhu den Magha nach geahmt hat, hat Jacobi zu erweisen gesucht Wiener Zschr f d K d M III 142 f. Die eine der von ihm besprochenen Stellen folgt unmittelbar auf die Stelle *ud̄ ellad̄*. So erscheint denn Subandhu als Nachahmer oder, wenn man will, geradezu als *kāya cāra*. Nicht anders steht es mit seinem Nachfolger Bana (vgl Pischel GGA 1891 S 367).

Beilaufig ist die Vasavadatta nicht das einzige Prosawerk, in dem man Verse oder Bruchstücke von Versen aufspuren kann. Einen Vers des Vrddhi in Kosegartens Ausgabe des Pañcatantra habe ich nachgewiesen Wiener Zschr II, 234 ff. Wie ein Vers lesen sich die Worte des Damanaka im ersten Buche des Pañcatantra in Kiel horns Ausgabe (4 ed p 13 16) *na caham apraptakalam vaksye | akarritam maś nittisaram pituk purtam utsangam hi nisevata*. Die Worte fehlen in Kosegartens Ausgabe.

THEODOR ZACHARIAE



Mādhava, sein Lehrer und seine Werke

*Vad vidjatīrthagura e susrīsañja na rocate tasmāt |
astu eṣā bhaktijutā śrī udjātīrthapadajoh seva ||*

„Weil dem Lehrer Vidyatīrtha eine andere Aufmerksamkeit nicht genehm ist, deshalb sei diese liebvolle Verehrung zu Füssen des erhöhten Vidyatīrtha dargebracht“ Mit vorstehender Schlusschrift eignet Vidvāranyā, der nachmalige Abt von Sringeri, seinen Vivarāṇiprameyasangraha¹ dem Guru von Sringeri, Vidyatīrtha, einem seiner Vorgänger zu Burnell freilich (Index p 88a) bezeichnet als Verfasser dieses Kommentars zu Bṛidāryāṇis Brahmasutra Bharatitīrthavīḍyāranya Meint er damit Bharatitīrtha und Vidvāranya, so verdient seine Angabe volle Beachtung, da in dem ersten Verse der Einleitung zum Vivarāṇiprameyasangraha dem Sankarāṇandī eine Huldigung dargebracht wird Śāṅkarāṇandī² wird nämlich sonst in den von Vidvāranya allein hervorragenden Schriften nicht erwähnt wohl aber in einem dem Bharatitīrtha und dem Vidvāranyā gemeinsamen Werk Dieses Werk, die Pañcadasi, beginnt

*jasya nihśasitan eda jo cedebhyo 'khitam jagat |
nūrmame tan aham ca de idjatīrtham muṇusvaram³ || 1 ||
namah sriśāṅkarāṇandagurup idambuganmane |
sa iltsamahamohagrīhagraśaikakām vie || 2 ||
tatpadāmbubhādvandwāse arnmalacetasām |
sukhabodhaja tattvasya rūpiko 'jam udītītātē || 3 ||*

Aufrecht hat (Cat Bodl No 540, p 223) dem Werk selbst den Namen Bharatīrthas als Verfasser entnommen Dies Richtigste wird Pandit Śivādatta getroffen haben, wenn er sagt „anena śribharatīrthajatīndreni pañcadasi api katicana prakaraśanti nūrmidam“⁴ Dazu stimmt auch dass ein unmittelbarer Zeitgenosse Beider, Rāmakṛṣṇa, als Verfasser der von ihm kommentierten Pañcadasi Bharatīrtha und Vidvāranyā nennt Denn anders kann doch der einleitende, oft wiederholte Sloka
sata śribharatīrthavīḍyārī muṇusvara

womit Rāmakṛṣṇa den beiden Abten Bharatīrtha und Vidvāranyā seine Lehrerbietung

¹ Vivarāṇiprameyasangraha of (Mādhavācārya) Vidvāranya ed. by Pāmaśīti Tārlāga Benares 1893 ² Varanagram Series No 7

³ Über Śāṅkarāṇanda gedenken wir in anderem Zusammenhange zu handeln

⁴ Man beachte ταῦ μου εὐ, zu Lebzeiten des Vidyatīrtha gegen τοῦ ματεροῦ in den Veda commentaren die nach Vidyatīrtha's Eingang in den höchsten A'man abgesetzt sind.

⁵ Vgl. Bhāskari p 2 zu Bharatīrtha's Vaiyākāvyaṁ I er Vedāntabhāṣāṇam⁶. Poona 1891

bezeugt, anders kann auch seine Unterschrift der einzelnen Kapitel „*sri nātara mahāmāparvṛajakācārja bhāratitirthā id uanyamūr arjākīmākāra sākrāmākṛ snākhyāvādusā*“ „so (schliesst) in der von dem hochgelehrten Ramakr na dem Diener der trefflichsten Monche der erhabenen Klosterherren, der Hochvollendetens Bharatitirtha und Vidyaranya (commentierten Pañcadasi) kaum aufgefasst werden“¹. Wenn Burnell der Angabe über die Anteilnahme Bharatitirthas an Abfassung der Pañcadasi keine Beachtung schenkte, so ist das begreiflich, da zu seiner Zeit nur ein Harihara bekannt war, und er aus der Anführung Hariharas am Schluss des Werkes als Jahr der Abfassung 1370 annahm. Jetzt wissen wir, dass Harihara I schon 1339 herrschte², da Bharatitirtha an Abfassung der Pañcadasi beteiligt war, so gehört sie auch in diese Zeit.

Die Reihenfolge, welche sich nach dem bisherigen Verlauf für die Abte von Śringeri ergiebt Vidytirtha Bharatitirtha, Vidyaranya wird auch durch drei Listen bestätigt. Bis jetzt sind uns folgende Abthisten bekannt 1 Mackenzies Halakunti Msc.³, 2 die im Beginn der Gadyavallari⁴, 3 eine von Burnell eingesehene aus Śringeri⁵, 4 die Kudalgiliste, ein Verzeichnis der Abte von Kudalgi⁶, welches auch ihre Vorgänger im Mutterkloster Śringeri anführt. Da finden wir bei

1

2

3

Vidyasankara Ācarya
Bharati Krsna Tirtha
Vidyaranya

Vidyatirthasiva
Bharatitirtha
Vidyaranyaguru

(von Burnell nicht angegeben)
Bharatitirtha
Vidyaranyasvamin

4

Bharatitirtha Sv. svamin
Vidyatirtha Sv. svamin
Vidyaranya Bharati Sv. svamin

Wird dann noch die durch 1—3 angedeutete Reihenfolge in Madhavas Schriften bestätigt, so werden wir berechtigt sein als Vidyaranyas unmittelbaren Vorgänger Bharatitirtha anzusehen.

Vidyaranya soll nun — und das ist das Wichtige — identisch mit Madhava Sayana sein, so versichert Burnell Vamsabhr. p VI. In Bezug auf Madhava muss dies

¹ Wenn wir Paramahansa mit Hochvollendetem wiedergeben versuchen so soll damit der noch bei Lebzeiten erreichte höchste Grad der Vollendung bezeichnet werden.

² Jene Formeln wie die Inhaltsangabe der Pañcadasi bei Utrecht beweisen dass die Hs. No 6, 9, 31 in Webers Verz. I S. 182—84, Bruchstücke aus den drei Lüchern der Pañcadasi sind.

³ In unsere Darstellung kommen aus der Dynastie von Vijayanagara in Betracht

Sauvara I

Harihara I
— > 1261, 1339 n Chr

Kampa

Uksa L
— & 126—93 1334—71 n Chr

Sauvara II
— & 1275—1356 n Chr — & 1301—1379—99 n Chr

⁴ Mackenzies Cat. 2 c 1 by H. R. Wilson p. 324 auch in Es. 1^o p. 180.

⁵ Aus einer Hs. von 1370 bei Lalitakala Mitra, No 202 VII p. 18.

⁶ Von Jahr XIV. Burnell nennt nur Harihara und Vidyaranya. Da das Versehen mit an-

nahme nicht richtigen Daten versteht ist so wäre es eine Herausgabe dessen kein sehr erwünscht.

JPNAS N (No 30, p. 573) & Ebenfalls mit Jahreszahlen die aber unverlässig. Vidyaranya danach 1335—42 n Chr. Leichterwert die Notiz dass Vidyaranya zweimal erst 30 und dann 12 Jahre lang Alt gewesen.

ohne weiteres zugegeben werden, da er, wie Burnell in der Snigierliste gefunden beim Eintritt ins Kloster seinen bürgerlichen Namen Madhvacarya mit Vidyaranyamūni vertauscht hat. Dazu stimmt auch, dass schon im 16 Jahrhundert Madhava mit Vidyaranya identifiziert worden ist, wie Burnell, Vāṇīśīr. p IX note, aus einem der Parāśārasmītvākhyā entnommenen Citat in Mitramiśra's Viramitrodaya (Fol. 202a der Originalausgabe) erkannt hat.¹

Das erste selbständige Werk Mīdhava's, als solches sowohl durch seine Marke, wie auch dadurch gekennzeichnet, dass sich der Verfasser hier zum ersten Male seinen Lesern vorstellt, die Parāśārasmītvākhyā, beginnt:

tagadhyā¹ suranisah sar. arthan. im upalram. |
jēm. rāt. i kṣitirthah sūn. tam nātānu gajamānam² || 1 ||
so 'ham prāpya t. ekatīrthapada. im amrāyatīrthā pūnam
mājjm sajj māttīrthasangan. pāvah sadātīrthām srajan |
lal dhām akulayān prabhār iti harīm śibhītīrthāto
tīdharīrthām upāsrayan hṛdi īhāye srīkausham a. yāhatim || 2 ||

„Dem Elefantengesichtigen vereige ich mich, nach dessen Verehrung bei jedes Unternehmens Beginn die Weisen, zuvor der Brahmane selbst, ihre Absicht erreichen durften 2. Ich, der ich mich, nach Erlangung des Pfades, der die Furt zur Kritik ist, nun bade in dem Quell der Überlieferung, und, geschickt im Verkehr mit edlen und wurdigen Personen, den Quell guter Sitte erstrebe, gleichwohl aber trübe die von dem erhabenen Bhīratīrtha überkommene Woge der Majestät, ich verehre — indem ich mich auf Vidyātīrtha stütze — im Herzen unruhlich den Siva“ Im Zusammenhang mit anderen Stellen, in welchen Vidyātīrtha und Bhīratīrtha vorkommen, werden wir v. 2 so zu verstehen haben, dass Vidyātīrtha der Abt, Bharatīrtha der Lehrer ist, unter welchem Mīdhava studierte.

Ebenso beginnt auch der Kalanirnaya und seine Karika. In dem Jaiminiyāyamūlivistara erzählt dann Mīdhava, dass er eine grossere Nyayamāla in der Art des Jaimini verfasst habe (akuroj jāmi imate nyayamālam garīyasm || 5 ||), und als er diese dann im Ministerrat vorgetragen, von Bukka mit Abschluss eines Kommentars dazu betraut worden sei. Nachdem er die Huld des gegenwärtigen viergesichtigen Abtes Bhīratīrtha gewonnen, habe er sich ausgezeichneten Ruhm erworben:

sa bhājād bhāratīrthājatīndrācaturānanat |
krpām a. yāhatam labdha parārdhāpratīmo 'bhār it || 7 ||

So übergebe er nun, nach Vollendung der Nyayamāla zur Freude der Weisen, ihre Erläuterung zur Belehrung für die Dummen.

Diese Stellen werden genügen, um Bhīratīrtha als unmittelbaren Vorgänger

¹ Leider stand uns die von Burnell benutzte Au. gahe nicht zur Verfügung, wir konnten daher nicht feststellen, ob jene Stelle mit der auf S. 672 in Jībanandī's Ausgabe (Calcutta 1875) übereinstimme. Dort wird Vidyāranya angeführt und im weiteren Verlauf Baudhāyanamuni genannt, wozu die Angabe Mīdhava's in der Parāśārasmītvākhyā stimmt, dass seine Familie dem Baudhāyanasutra folge.

² Diesen Śloka bezeichnet Mīdhava im Eingang zu seinem Jaiminiyāyamālivistara als den Stempel oder das Siegel, womit er seine Werke kennzeichne, svātiyagrāntaḥ taḥorīja sti mudrārūpam anekārthagarbham hōkam. Nach seiner eigenen Angabe müssen wir in diesem Verse einen verborgenen Sinn vermuten, aus dem vielleicht noch die Lösung eines der vielen mit seinem Namen verknüpften Rätsel zu erschliessen ist.

Vidyaranya Madhava's und als Vorsteher des Klosters zur Zeit des Jaiminiyanyas mal vistari zu erweisen

Der Parasaramrtiyakhyā folgte der Kalinirnayā¹, ein Werk welches nicht blos für die Differenzierung Madhvās sondern auch des Komīs Bukka wichtig ist. Nach Kielhorns Entdeckung² ist nämlich der Kalinirnaya 1337/38 verfasst. Da sich nun Madhava darin wie schon vorher in der Parasaramrtiyakhyā als Minister und Kula guru Bukka's bezeichnet, Vidyatirtha der Vorgänger Bharatitirtha's noch lebte so ergiebt sich dass Madhava 1331 wohl Monch aber nicht Abt geworden sein kann und dass Bukka gleichzeitig mit seinem älteren Bruder Hanhart I geherrscht hat.

Dann erschienen die Kalāmādhavākārikā³, die Jasminiyanyā⁴ und ihr Vistari. Noch zur Zeit der Jasminiyanyā amalā lebte Vidyatirtha denn in v. 6 verneigt sich der Verfasser vor dem in Vidyatirtha verkörperten höchsten Atman⁵, „pravanya paramātmanam sri idātīrtharūpum“⁶. Als über Madhava den Vistari dazu herausgab war wie wir gesehen haben bereits Bharatitirtha Abt

In Madhvās eigene Abtzeit fallen nun noch zwei Werke in denen natürlich ein Lehrer nicht genannt ist der Sarvopanisadātīrthanubhutiprakāsa⁷ und der Jivanmuktiviveka. Der letztere, das Schwindenlied des Paramahamsa nennt in v. 11 die Parasaramrtiyakhyā auf welche ihr Verfasser wohl besonders stolz war. Jedenfalls ist der Viveka in hohem Alter geschrieben wie schon sein Inhalt vermuten lässt. Zudem ist er das einzige Werk welches sein Verfasser als Vidyaranyasyavin unterzeichnet.⁸

Gewöhnlich zählt man unter die Werke Vidyaranya Madhava's auch die Vedāntadlukaranaratnamala. Burnell führt sie, im Vamsabhr. p. XVI als erstes Werk unseres Autors an dagegen nennt er in seinem Index p. 88a als Verfasser den Bharatitirtha. Letztere Angabe wird richtig sein. Dem entspricht auch dass sowohl Aufrecht Cat. p. 10 wie Śivadatta in seiner oben (S. 41, Anm. 4) citierten Aussage das Werk dem Bharatitirtha zuweisen. Śivadatta rechtfertigt seine Ansicht damit dass im Kolo phon Bharatitirtha genannt wird während jeder Hinweis auf Bukka w e auch Madhvās Siegel fehlt. Da sch das in Versen abgefasste Werk mit dem Brahmasutra beschäftigt so wird es vermutlich die Grundlage für den im Eingang unserer Untersuchung besprochenen Vivaranaprameyasangraha gebildet haben.

Sehen wir nun von diesem unter Bharatitirtha's Beihilfe entstandenen Erstlingswerke und von der ebenfalls nicht allein unserm Madhava angehörigen Pañcadasa ab so ergiebt sich als Reihenfolge der sicher von Madhava allein herauhrenden Schriften

¹ Kalender besorgten schon die unmittelbaren Nachfolger Saṅkarācārya's wie sein Schuler Toja kārttikeya, s. Burnell Index p. 139b. Ein Vratakalanraya von dem Monch Bharatitirtha verzeichnet Mackenzies² p. 109 No. 43.

² GGN 189 No. 4 S. 109

³ Webers Verz. No. 1169 Bd. I S. 331

⁴ Das entspricht ganz den Ansprüchen der Abte von Śri ger welche sich als Incarnationen der Gottheit betrachten

⁵ Inhaltsübersicht davon in Eggeling's Cat. of the Ind. office No. 538 p. 144 ff.

⁶ Vgl. F. Mitra Notes No. 1486 B. p. 82. Der Anubhūtprakāsa nennt gewöhnlich Vidyārya Jayamuni be Burnell Index p. 36b. Vidyārya Jayamuni bei Hill Contributions p. 116 No. 124. Śri pañcāśāra I see MSS. in Mysore No. 144 nennt keinen Autor setzt den Prakāsa aber hinter anderem Śriingers aufbewahrte Werke Vidyaranyas.

- | | | |
|-------------------------|-----------------------------|---|
| 1. Parāśarasamṛtiyākhyā | unter dem Abt Vidyātīrtha | von Mādhava
als Minister und Beichtvater König Bukka's verfasst. |
| 2. Kālanirnaya 1337/8 | | |
| 3. Kālamādhavakārikā | | |
| 4. Jaiminīyāyamālā | | |
| 5. Vistara dazu | unter dem Abt Bhāratītīrtha | |
| 6. Anubhutiprakāśa | | |
| 7. Jivanmuktiviveka | | |

Wir haben Burnell's Angabe über die Identität Vidyāranya's und Mādhava's als wohl begründet erfunden. Es bleibt noch übrig, zu prüfen, ob auch Mādhava und Sāyana eine Person sein können. Burnell's Argumentation geht von den bekannten Sloken der Parāśarasamṛtiyākhyā aus, in denen sich Mādhava über seine Familienverhältnisse in folgenden Worten aussert:

‘ śrimati janani yasya suktitū māyavah pītā |
 sajano bhoganathas ca manobuddhi sahodarau || 6 ||
 yasya bandhayanam sūtram śakkha yasya ca yajusi |
 bharadvajam kulaṁ yasya sarvajñah sa hi mādhavah || 7 ||

Der uns zugemessene Raum gestattet nicht, ausführlich die Gründe Burnell's gegen die bis auf ihn allgemein, in Indien wohl auch heut noch, angenommene einfache Deutung dieser Verse zu widerlegen. Das ist aber auch kaum notig. Genügen wird, gegenüber Burnell's Leugnung der Existenz von Mādhava's Brüdern, wenn wir einen derselben urkundlich nachweisen. Der Behauptung Burnell's, Bhoganatha sei als Eigenname unmöglich, ist bereits Cecil Bendall¹ entgegengetreten, nun erweist auch H. Kṛṣṇa Śāstri, Ep Ind III (1894) p 24, einen Bhoganatha als Sekretär und Hofnarr Saṅgama's II für s. 1278, d 1 1356 n Chr. Ein Bhogañātha lebte sonach am Hofe desselben Fürsten, dem Sāyana nach der Madhaviya Dhātuvṛtti als Minister diente. Und wie Madhava von seinen Brüdern spricht, so nennt sich auch Sāyana in Kolophon und Einleitung (v 13) zur Dhatuvṛtti Madhavasahodara und Mayanaputra. Dass Mādhava, Venkata's Sohn, der Verfasser eines Vedacommentars in keiner verwandtschaftlichen Beziehung zu unserem Madhavacarya oder Madhavamatya steht, ist eigentlich kaum notig zu erwähnen. Ebensowenig wird man ihn mit Madhuga Bhaṭṭa's Sohn, Mādhvācārya, bekannter unter seinem Titel Ānandatīrtha, verwechseln. Auch der Commentar zum Purvarcika des Samaveda von Narayan'i's Sohn Madhava ist, wie Weber, Verz No 1424, II, S 18, gezeigt hat „von Sayana's madhaviya vedarthapra-kāsa völlig abzutrennen“.

Dagegen mangelt es noch hinsichtlich eines anderen Madhava an der erwünschten Klarheit. Wir meinen Mādhavarīja, der als upanisānmargapravartaka, Premierminister Hanhara's II, Rāja von Jayantipura, Besieger der Turuskas, Eroberer von Goa und Gouverneur des Konkan in drei Urkunden aus Goa von s. 1313 vorkommt, und der vermutlich im selben Jahre (1391 n Chr.) gestorben ist.² Schwerlich wird dieser sieg- und ruhmreiche Feldherr mit dem hochbetagten Abte von Śṛṅgeri, der noch dazu

¹ Academy Vol. 37 (1894) p 192, abgedruckt im JRAS 1890, p. 491–93

² Vgl. Le Grand Jacob JBRAS IV (No. 15), p 115/16 Bhaṭṭa Dāsi ebd. IX (No. 26), p. 227/28 Bhagatul, Atti del 4 Congr. degli Or. II, p 153–58

spätestens (nach Aufrecht, Cat cat 711) 1387 gestorben ist, identisch sein². Wohl aber lässt sich ein verwirtschaftliches Verhältnis zwischen beiden erwarten. Wir wissen, dass im 14 Jahrhundert die Ministers'ellen in dem von Bukka und seiner Familie beherrschten Reiche erblich waren, was es dass noch lange nachher die alte Sitte, den Kindern den Namen ihres Grossvaters beizulegen, im Königshause bewahrt blieb, liegt da nicht der Schluss, wäre dass Madhavaraya Enkel eines gleichnamigen Ministers gewesen sei³. Erfahren wir dann noch, dass Madhvavirya wie Madhavaraya dem Geschlecht Bharadvaj's angehört, so darf die Vermutung der Zugehörigkeit Beider zur gleichen Familie ausgesprochen werden. Die Eltern Madhavaraya's waren der Dravidin Camundi oder Caundibhatti und Mici oder Macumba⁴. Die drei Dörfer, welche Madhavaraya, wohl kurz vor seinem Tode, vergrößerte erhielten neue Namen nach ihm und seinen Eltern, ein Bach, der bei einem jener Orte vorbeifloss, wurde fortan Madhavatirtha genannt.

Von unserer Betrachtung blieben bisher ganz die Werke ausgeschlossen welche bald Madhava bald Sayana zugeschrieben sich als madhavaya bezeichnen. Soweit die vedischen Commentare in Betracht kommen werden sie gesonderte Behandlung im Zusammenhang mit Sayanas Schriften finden. Nicht in diese Kategorie gehört der Sankaradigvijaya⁵, der noch unter Vidyātirtha entstanden ist, da er *stotādīśātītharapuṇam* begrüßt⁶. Der Verfasser nennt sich Abhinavakṛti⁷, eine Bezeichnung unter welcher wir Madhava sonst nicht kennen und charakterisiert sein Gedicht als madhavaya. Wir kennen bereits Madhava's Gebrauch von jaiminiya im Sinne, nach Art des Jaimiti, und werden dem entsprechend madhavaya ähnlich auffassen.

Dass der von Sayana zitierte Madhava übrigens nicht Sayana's Bruder, sondern höchst wahrscheinlich mit einem häufig von Devaraya zum Nighantu zitierten älteren Madhava identisch ist, ergiebt sich nach einer Mitteilung von Dr. Emil Sieg aus der Vergleichung dieser Citate mit Sayana's Rigvedicommentar. Da jener Madhava

² Darauf hat schon Weber 1873 im L Cbl 45 S. 141 hingedeutet. Eher dürften Madhavaraya und Madhavanka der Premierminister Bukka I Staatshalter der 1200 von Panavas & 1290-1368 n. Chr. eine Person sein. Vgl. Fleet L Ant IV (1873), p. 206.

³ Nach der Tradition war Mayana, der Vater der Leidende Minister Madhava und Sayana Minister Sangama II. Urkundlich erwiesen ist Caicapa, erblicher Minister und General Hanabhatta II. und dessen Sohn der Fürst und General Irugappa, Verfasser der Vanarathatnamala für & 130-138, d. Chr. durch Hultzsch SH I p. 156 ff.

⁴ Sangama II. Bukka II., Devaraya II. waren Enkel je eines entsprechend gleichnamigen Königs.

⁵ Es liegt nahe den Verfasser der Pravogaratramala, Caunappa der etwa 30 Jahre nach Madhavaraya Minister in Vijayanagara war hier hervorzuheben. Derselbe war jedoch kein Bharadvaja, wohl aber seine Gemahlin Kunimba. Vgl. Fornell Index p. 164. Da Mayana aus dem Telugulande stammte (Vanschr. p. VIII) so ist es nicht ohne Interesse, etwa 30 Jahre vor unserem Madhava Geburt einen Madhava aus Bharadvaja's Geschlecht dort anzusiedeln zu finden. & 118-1260 n. Chr., vielleicht der Bharadvaja Kesiya Mahajan, Minister des Cilakayakong Kinnadeva von Kalyani das Dorf Teravatla an 20 Brahmanen. Von diesen erhält Madhavadeva aus Bharadvajastamme den Tempelbezirk. Im Kloster befindet sich noch zwei Madhava aus dem Kalyana und dem Cargyagoda. JBRAS IV (No 15) p. 48ff Schon 493 und 633 nennen die Pali und Khedistafeln zwei Madhava als Kriegsminister im südlichen Cejzari (Führer W 48). Da ist hist. kj. 114, c. 181-183 zahlreicher anderer Madhava aus allen Zeiten nicht zu gedenken.

⁶ Da es von Skandapurana gerechnete Citasankalpa ruht von einem anderen Madhava her, der Schüler eines Tryambaka war.

⁷ Daraus folgt die Irrgutheit der bisherigen Datierung Devaryyas. Dieser nennt als seinen letzten

ebenfalls als Verfasser eines Bhāṣya genannt wird so durfte ev das madhvīya der Vedacommentare auch mit auf ihn zielen¹

Sicherlich war Madhvī der bedeutendere der beiden Brüder, deshalb mag er es auch verschmäht haben sich an Sāyāṇī's Kompilationen anders als durch Rat und Herbeischaffung von Unterlagen zu beteiligen. Ob dafür freilich der Stoff in Sringen vorhänden war, kann erst nach grundlicher Untersuchung der litterarischen Thatigkeit dieses Klosters ermittelt werden. So viel wir sehen scheint das Studium der beiden Mimūṃsas, in immer erneuter Beschäftigung mit den Upaniṣaden und dem Brahma sūtra, die Mehrzahl seiner Mönche vollauf in Anspruch genommen zu haben.²

Wenn aber Madhvī die Arbeiten seines Bruders beeinflusste ja teilweise mit seinem Namen deckte, so entrichtete Sayana nur den schuldigen Zoll der Dankbarkeit gegen den älteren Bruder, indem er sie als madhvīya, von Madhvī beeinflusst, ihm geweiht, bezeichnete

Vorgänger den Tharatasvāmin. Da letzterer seinen Commentar zum Ṝgveda zwischen 1273—1310 in Sengapatam abgefasst hat (s. Burnell Index p. 11b), so wäre Devarāja frühestens in die erste Hälfte des 14. Jahrh. zu setzen. Andererseits nennt Devatāja Styana nicht, kann sonach langere Zeit nach ihm nicht geschrieben haben.

¹ Für diese Auffassung spricht auch Caundappācāya's Śloka

vedān ty khyātī madhva arjaka rājāśāśvī aturdharaḥ

den Burnell, Vamsabhr. 3, note, für Identifizierung der beiden Brüder verwertet

² Ob der bei Rice No. 489 erwähnte Taittriyaśāśvī von Vidyatītha zu der Samhitā in Beziehung steht, bleibt abzuwarten

KURT KLEMM





Aksnött aksnute das Vieh zeichnen



IE dicken und langweiligen Brahmanas, um deren Aufhellung Albrecht Weber sich so hervorragende Verdienste erworben hat, liefern dem beharrlichen Leser manchen Beitrag zur Kenntnis des indischen Lebens, z B über die Lage der Kleinsfürsten, denen ihre widerharigen Unterthanen manche Sorge bereiteten, über das Leben in der Gemeinde, und nicht zum wenigsten über den wichtigsten Gegenstand aller weltlichen Gedanken, das liebe Vieh. Einzig in seiner Art ist, so viel ich weiss, ein Abschnitt der Maitrayani Samhita über die Art, wie die Kuhe an den Ohren gezeichnet wurden, was zu der Zeit des Jahres geschah, wo die Kuhe auf die freie Weide und zum Bullen gelassen wurden. Diesem Abschnitte (4, 2, 9) möchte ich einige Worte widmen. Der uns hier naher angehende Teil des Kapitels beginnt mit den Worten *ja attām idam karōm bhūgasinam ullačān sām kriyāsam iti gađam laksma kurjatd* h er mache den Kuhnen das Zeichen, indem er dabei sagt (oder denkt) möchte ich es im nächsten Jahre mehreren machen als ich jetzt thue. Das Folgende ist mir nicht völlig verständlich was nicht zu verwundern ist, da es an Parallelen fehlt (denn der von Schroder citierte Passus aus dem Manava Śrūtrasutra steuert nichts irgend Erhebliches bei) ich hebe deswegen nur hervor, dass folgende Nom plur sem von Adjectiva vorliegen durch welche Kuhe bezeichnet werden die am Ohr gezeichnet sind *sthanikarujas karkarikarujas chandrakarujas praechindikarujas, ditrakarujas, vistjakarujas*. Dass die Inder viele derartige Ausdrücke hatten, ist uns nichts Neues. Denn Panini lehrt 6, 3 115, dass der Endvocal des Wortes vor *karna* verlängert wird, wenn es sich um die Zeichnung des Ohres handelt, ausser bei *-isa, asta, patīca, mani, bhūni, chinna, chandra sīra, svastika*. Was die Deutung der einzelnen in der MS vorkommenden Composita betrifft so weiss ich dem was Bohtlingk in seinem Wörterbuch sagt nichts hinzuzufügen, nur dass ich bei *karkarukā* statt „lautenähnliche Ohren“ habend lieber sagen würde „Ohren habend, die mit einem lautähnlichen Zeichen versehen sind“ und entsprechend bei *ditrakarukā*. Den Schluss bildet folgende Be trachtung *prajāpatih pastu asrjati sā tā asig era nāśrjata, asyātā etat tāt asinī srktām, krurām pastudm kīrsja iti tāt sō'śig nāśrjata krurām tāt esd pasuñīm kurute jād līsuut, jād akstis tāt kīsītātātha jād analuktis tāt srujanātātānakstis tat ahur na tāt etām etām amutragacclanti jāt analuktis iti tāsmad akutti jāt tāt tejanant kīrsjāt, rājjo tāt tejanant jāt tājīmāksī tāt tājrena pastū arpnen tāt srujanāt jāda krurām tād asantam, tāsuk tālām opsu - tājāt tāt tānakstis tād dīt snatt*

tāc chāntam atho akṣṇū lōhitānyasati tad dhi man tau chintam, d h Prajapati schuf das Vieh, aber das Blut schuf er dabei nicht, das ist ḍāyastam und daher heisst es ḍāry. Er schuf es aber deshalb nicht, weil er dachte, ich werde (wenp ich es schaffe) meinem Vieh eine Wunde beibringen Nun bringt derjenige seinem Vieh eine Wunde bei, der es für sich zeichnet (Deshalb soll man es eigentlich nicht zeichnen, und braucht es auch nicht, indem man denkt „es ist allerdings dadurch gezeichnet, dass es gezeichnet ist, aber es ist doch auch dadurch gezeichnet, dass man von ihm weiss es ist nicht gezeichnet“ (d h die Nichtzeichnung ist unter Umständen auch ein Unterscheidungsmittel) Aber dagegen wendet man ein, dass das Vieh, welches ungezeichnet ist, im Jenseits (?) nicht zu dem Besitzer kommt, deshalb ist es zu zeichnen Man zeichne es nicht mit einem Pfeil, denn da der Pfeil so viel wie der Vajra ist, wurde man es so mit dem Vajra treffen, auch nicht mit Eisen, denn das ist roh und wild, sondern das Vieh ist zu zeichnen mit einem Pfeilrohr, nachdem man dieses eine Nacht hat im Wasser liegen lassen, denn das ist mild und zahm Ferner sagt man auch „mit Kupfer“, denn das ist mild und zahm — Das Verbum *alsnōti*, welches wir hier in seiner technischen Bedeutung ‘das Vieh zeichnen’ kennen lernen und das ursprünglich ‘einritzen, stechen’ bedeutet haben wird, kannten wir bisher aus *nir aksnūti* AV 4, 22, 1, das durch ‘entmanne’ übersetzt wird, vielleicht steckt es auch in AV 12, 4, 6 jđ 'ṣṭāk karṇo ḍākunḍty a sa devesi r̄śatā lakṣma kurva tū manjatā kantjak hr̄ute sram „wer ihre (namlich der Kuh die er dem Brahmanen geben soll) beiden Ohren zeichnet, der wendet sich von den Göttern ab, während er denkt ich mache mir ein Zeichen‘, ver- ringert er sein Besitztum“ Dass in *astakarn* nicht das Zahlwort acht, sondern das Part von *als* steckt, hat Bohtlingk in seinem Wb gesehen Verwandt ist gr oğuz

BERTHOLD DELBRÜCK



Über den Sloka im Mahābhārata



II Dichter des Mahābhārata bauen den Sloka durchweg nach den im Rāmāyana geltenden Gesetzen, nur gestatten sie sich in einzelnen Punkten grossere Freiheit. Aber auch dabei lässt sich eine gewisse Gesetzmässigkeit erkennen, die das Walten eines seinen metrischen Gefühls verrät. Meine Beobachtungen gründen sich auf Parvan III—V, aus denen ich mir alles metrisch Beachtenswerte notiert habe. Dem Umfang nach entspricht das Material, auf das sich meine Beobachtungen gründen, dem Teile des Rāmāyana, den ich in ähnlicher Weise untersucht habe, nämlich Kanda II—VI.

Die 1. Vipula, deren Pada auf einen Proceleusmaticus oder Paon IV ($\sim\sim\sim\sim$) ausgeht, und die 2. Vipula, die an gleicher Stelle einen Choriambus oder Paon I ($\sim\sim\sim\sim$) hat, werden bekanntlich noch dadurch von einander unterschieden, dass die 2. Vipula als ersten Versfuss den Dianibus, bez. Epitritus III ($\sim\sim\sim$) haben muss, während die 1. Vipula alle erlaubten viersilbigen Versfusse zulässt, die auf eine lange Silbe enden. Nun fand ich im Rāmāyana II—VI (Bombay) acht Fälle, in denen die 2. Vipula nicht mit dem gesetzmassigen Fusse $\sim\sim\sim\sim$ anhebt, sondern mit einem andern vier silbigen, auf eine lange Silbe endigenden Versfusse, nämlich *chakṣe sthānumatī* II 71, 16, *parisāntam pathy abhūnat* 72, 9, *apasarapad dr̄ṣṭipadam* III 30 23, *na tisthulan natikīśan* V 4, 19, *aparuddhais capi rathau* VI 43, 43, *tatuk kṛuddho Vajusuto* 59, 112, *dura aram durvisam iḥ* 90, 66, *utjāmuls iṣṭyaphalak* 128, 102. In diesen acht Fällen steht eine Casur nach der vierten Silbe, aber um diese Erscheinung als gesetzmassig zu erweisen, bedarf es reichlicheren Materials. Dies bietet das Mahābhārata. Dort fand ich in Parvan III—V die fragliche abweichende 2. Vipula in 85 Fällen, die in der Note² angeführt sind, und alle mit Ausnahme der drei eingeklammerten bestätigen die im Rāmāyana gemachte Beobachtung. Es kann somit als feststehende Regel betrachtet werden, dass auch dann die 2. Vipula metrisch un-

² Siehe mein „Rāmāyana“ p. 24

* III 12, 68 29, 11 31, 9 32, 62 33, 13 82 35, 17 38 17 54, 3 78, 18 81, 15 85, 82 (96, 8)
99 7 110, 3⁷ 151, 18 136 6 158, 67 161, 42 168, 35 171, 12 173, 11 189, 56 207, 29 215, 18
224, 3 225, 31 239, 10 250 39 231, 2⁷ 27, 23-239 34 263 22 272, 30 42 273, 40 296 15 298, 31
310, 35 (313 64) IV 13 33 16, 30 21, 6 47, 25 70, 27 4 17, 16 31, 8 35, 61 62 36 3 (35, 8)
39 34 40, 22 83, 43 30, 46 14 63 11 70, 7 90, 21 95, 50, 63, 19 103, 14 105, 9 117, 14 123, 10
(= 129 37) 130, 17 51 133 9 17 133, 11 141, 53 143 9 146, 1 151, 22 160 114 169 24 171, 18.
179 30 183, 12 184, 18 185 15 193 18 195, 6

anstossig ist, wenn die vierte Silbe schwer ist und auf sie eine Casur folgt. Der Sinn dieser Regel wird unklar, wenn wir uns erinnern, dass sie auch für die verhältnismässig seltene¹ 4 Vipula (mit dem Padaschluss ——~) gilt. Für die gewöhnlichen Vipulaformen (1, 2, 3) genügt es, dass die vierte Silbe lang ist, für die ungewöhnlicheren Formen war außerdem eine Casur nach der vierten Silbe notig, um die Mitte des Pada zu markieren und so die richtige Silbenzahl des Pada erkennen zu lassen, wenn der Schluss desselben nicht durch ein gewohntes Metrum (um nicht zu sagen Rhythmus) kenntlich gemacht wird.

Die oben aufgestellte Regel gilt auch in den seltenen Fällen, in denen der Pāda-Ausgang ein anderer als in den vier Vipulas ist (von der Pathya selbstredend abgesehen). Die Fälle sind

I Ausgang ~~~~ tato 'rjunaḥ śāraṇaṁ III 39, 36, sisur jathā pitur anke 42, 27, tato 'rjunas tāraṇamah 46, 52, saksad devan apahāja III 76, 12, dāsa parān daśa pūraṇ 84, 55, gatasrikān hṛtarājān 267, 17, aryajaya kuvvahāsh V 36, 25, Tāraśāvalīhā Sahadevo 50, 48, Saṭṣaṇatāk Purumitrah 58, 7 u 11, gṛddhā rāja Dhṛtardhāt 72, 11, pītralokat patlōkam 90, 44

II Ausgang ~—~ tā samksipantim ca prabhām III 55, 13, jatra gate ra vocati 180, 22, avālībie hu anmājām V 35, 14, tad vā deśa upasate 46, 1, Avisthalam Vrkasthalam 72, 15 82, 7

III Ausgang ——~ sārdhām pra a hū utkramātt V 38, 1

Wir können also die allgemeine Regel aufstellen, dass I in allen Vipulas die vierte Silbe schwer sein, und II in den ungewöhnlicheren Formen außerdem eine Casur nach der vierten Silbe stehen muss — Ausnahmen sind verhältnismässig selten

I Die vierte Silbe ist leicht, aber es folgt ihr eine Casur, salabhdhāstram asma tāraṇam III 167, 33, kāncit kālam usjatām rāt 216, 12, aruḍyām etrd uktam 294, 31. — śamskrtya ca bhojātā III 96, 8, brahmādityām unnajātā 313, 64, apūrtya buddhīmato V 38, 8 — drastās; adja rādatā 'sman III 133, 14. — adrasyanta saptarsayo III 187, 46

II Die Casur fehlt. Dies kann ich nur bei der 4 Vipula belegen III 22, 46 92, 17 157, 70 201, 8 204, 31 229, 44 231, 110 233, 50 242, 8 V 77, 19 105, 13 135, 4. Da aber selbst nach der achten Silbe die Casur in einigen Fällen (III 205, 18 290, 30 315, 4) und nach der 5 Silbe bei der 3 Vipula (IV 43 13) fehlt, so darf die Vernachlässigung der Casur nach der 4 Silbe als ein weniger schwerer Fehler betrachtet werden.

Es erubrigt, die ganzlich fehlerhaften Verse zu verzeichnen. Gegen das Gesetz beginnt der Vers mit einem Chonambus ḫāgātām nama dhanur III 126, 34, sapta-dāstām irājendri V 37 1 dada aṣugān saritām V 46, 7, rāsmi.ātām nādītāo V 126, 12. Die vorletzte Silbe ist kurz statt lang unāsahājō rāgladāhīt III 167, 44, atrau a tistlāt kṣatriya V 45, 21, abhijānāt brahmaṇām V 45, 56. Der letzte Fall ist auch noch darin unregelmässig, dass der erste Fuss nicht ~—~ ist, wie es die 3 Vipula erfordert. Ganz missglückt sind folgende Padas jāyusān ream stānnām ca

¹ Im Kāmayana II-VI kommt die 4 Vipula 38 mal vor. Ihre Häufigkeit im V. Bh. ist vielfach grösser, bleibt aber immer noch gegen die der 3 ersten Vipulaformen weit zurück.

III 26, 3, *bhagavat de-arsham tam* 273, 1, 2 *samacladaś ratiśāk* 146, 22; 17 et *cañcaś tam dūtam* 78, 8, *rāśikapratīśas te* 33uh V 45, 8

Bisher haben wir nur von achtsilbigen Padas gesprochen. Nun finden sich im M. Bh aber auch neunsilbige Padas, wenngleich nicht gerade häufig, so doch auch keineswegs als Seltenheit. Als regelmässig müssen solche Neunsilbner, wie Gilde-meister Anthologia Sanscritica¹ 123 hervorgehoben hit, betrachtet werden, wenn sie mit dem Fussie $\sim\sim\sim\sim$ anheben. Bei diesen regelmässigen Neunsilbnern wiederholen sich eben dieselben Erscheinungen, welche auch die gewöhnlichen Achtsilbner darbieten. Wir finden nämlich eine neunalbige Pathya, und ebensolche Vipulas I—IV. Ein Gesetz über eine diesen Versen eigene Casur, welches Gildemeister 1 c, allerdings mit Vorbehalt, aufstellt, wird durch eine ausgedehntere Statistik nicht bestätigt. Vielmehr gelten nur solche Casurgesetze, die auch bei den achtsilbigen Vipulas in Kraft sind.

Zweifelsohne geht der Ursprung dieser Art von Neunsilbner in eine Zeit zurück, in der die beiden ersten Kurzen zu einer Lange durch die Aussprache zusammen gefasst wurden. Aber die Regelmässigkeit der Erscheinung beweist, dass sie von der Aussprache unabhängig geworden war. Dabei kommt in Betracht, dass der Anfang $\sim\sim\sim\sim$ bei achtsilbigen Versen ausgeschlossen ist. Denn bei der Pathya muss die 5 Silbe kurz, bei den Vipulas die 4 Silbe lang sein, während das Gegenteil bei dem regelmässigen Anfang der Neunsilbner der Fall ist. Dieser Anfang musste also für Neunsilbner reserviert sein und dieselben gewissermassen ankündigen, weil er bei den Achtsilbnern nicht zulässig ist.

Ausser diesen regelmässigen Neunsilbnern gibt es nun noch andere, von denen die meisten durch Contraction zweier Kurzen in eine Lange zu regelrechten achtsilbigen Pathyas werden. Die Verse III 313, 47 48 77 78 enden in beiden ungeraden Padas auf *bharati*, spricht man **bhoti*, so ist alles in Ordnung, ebenso in III 313 45 *km̄s. id aditjām urṇayati*, wo man **unni*t, und in I 95, 15 17 *tac chaljām nr ar tazitum*, wo man **m̄artetum* gesprochen haben wird. Schwieriger ist es zu entscheiden, wie man sich in III 313, 61 *km̄siti suptam na rr̄isati* und in V 43 11 *katham samiddham asamiddham geholfen haben mag. In III 290, 19 *Dīsak m̄dāra rājasurzoh* wird wohl das letzte a von *Dasakandhara* metrisch verlängert worden sein.*

Nach Abzug dieser Fälle verbleiben nur zwei schlechterdings falsche Neunsilbner *śraddham p̄trbhyo na dadati* (hierbei habe ich leider die Stelle zu notieren vergessen) und V 185, 18 *Bhīsmo rāsiṇam anjatamo*. Nun unter mehr als 30000 Versen mögen ja wohl ein paar metrisch falsche mit unterlaufen.

Als Nebenresultat dieser Untersuchungen hebe ich die Erkenntnis hervor, dass die metrische Praxis des Mahabharata trotz ihrer Übereinstimmung im Grossen und

¹ Ich stelle die Fälle aus den Parvan III—V hier zusammen. *Pūta* III 84 31 85, 78 131, 34, 142, 42 188, 9 200, 9 257, 8 260, 4 1 4, 21 11, 15 37, 12 47, 16, 17 8, 9 1 17, III 158, 9, 244, 6 V 90 98 103, 12 179 1 2 17, III 16, 7 167, 35 207, 13 222, 12 V 176, 28 177 35 179, 13 (= 22) 180, 17 184, 14, 3 17, III 99, 39 142 26 4 17, III 291, 37 313, 48. IV 5, 10 V 11, 16 165, 22

² Doch würde dieser Grund nicht genügen, die Entstehung der regelmässigen Neunsilbner in einer Zeit, in der ausschliesslich die Silbenzahl galt, zu erklären. Denn es muss sich alsdann auch die Variante $\sim\sim\sim\sim$ finden, für die der geltend gemachte Grund ebenfalls gelten würde. Dieser Anfang findet sich aber nicht, sondern immer nur $\sim\sim\sim\sim$.

Ganzen mit der des Ramayana ein charakteristisches Gepräge hat. Der Grund dieses Unterschiedes ist meines Erachtens der, dass wir es mit zwei örtlich geschiedenen Dichterkreisen zu thun haben. In der östlichen Hälften Hindustans der Heimat des Ramayana, hatte sich die Dichtkunst früher verfeinert als in dem mehr kriegerischen Westen.

Nachtrag In den Parvan VI—VIII habe ich noch folgende nach Obigem als metrisch falsch zu bezeichnende Verse gefunden adhat̄je ea tras r VI 6 11 sukt̄merśīs anungas ca 9 35 kausiki p c 1112, 8 jatra Bhūrīṣya Drorājya 89 3 sst to n.v rdnen 96 3 sahasra jāmī nr̄pate VII 61 5 tasmat te Māndhatty e a 62, 7 etan ajit̄ū ja' rathan 75, 79 kuru, 7 li ap̄a arād 137, 16 prāt̄padea v̄shm̄ ikt̄th 146 7 yuḡp̄ Tāḡa echat̄ re 139 36 prāla + icō bṛhūram || VIII 71, 39 tāḡayamī bṛhalarām || 74 30 Im Übrigen fand ich meine obigen Beobachtungen auch in diesen weiteren 2000 Sloken durchaus bestätigt.

HERMANN JACOBI





Die Legende von Dipankara und Sumedha



fast sämtlichen Legendensammlungen der südlichen wie der nordlichen Buddhisten, die sich mit den früheren Existzenzen des Buddha beschäftigen findet sich die Erzählung von dem Bodhisattva Sumedha, der seine Kleider am Boden ausbreitet, um dem Buddha Dipankara den Weg zu bahnen und dafür von diesem die Prophezeiung erhält, dass auch er einst die Buddha wurde erlangen werde. Die ausführlichste Fassung derselben ist die chinesische, bekannt unter dem Namen Fu pen hing tsi kong (Abhimukramanasutra) und übersetzt von Beal im Journal of the Royal Asiatic Society VI, 377 ff. Dieselbe enthält außer der eigentlichen Legende von Sumedha (oder wie er hier genannt wird Megha) auch noch die ganze Vorgeschichte des Dipankara der zuerst ein Diener des Buddha Ratnabhava gewesen war und dann in der Stadt Padma als Sohn der Candrottara, der Gattin des Brahmanen Suryapati, wiedergeboren wurde worauf er die Buddhawürde erlangte.

Die nachste Fassung der Sage mit der wir uns beschäftigen müssen, und die der chinesischen an Ausführlichkeit wohl nicht viel nachstehen wird ist die des Mihivastu (Senarts Ausgabe, Band I, p 193—248). Die Vorgeschichte des Dipankara wird hier ebenfalls erzählt doch stimmen weder die Ereignisse noch die Namen zu denen im chinesischen Bericht. Auch in der Sage selbst finden sich wohl einzelne Inkongruenzen zwischen den beiden Fassungen die Hauptzüge aber sind deutlich wiederzuerkennen. Der Bodhisattva der auch hier Megha heißt, versucht vergebens Blumen zu kaufen um dieselben dem Buddha Dipankara zu opfern, da der ganze Vorrat erschopft ist. Da sieht er im letzten Augenblick ein Mädchen (Prakrti im Mihivastu Bhadra im chinesischen Bericht) welches 7 Lotusschönheiten in einem Wasserkrug trägt und überredet sie ihm fünf davon zu verkaufen unter der Bedingung dass er sie heirate. Er opfert diese Blumen dem Dipankara und die Folge davon ist die Prophezeiung, dass er nach Ablauf einer unendlichen Zahl von Kalpas der Buddha Śakyamuni in Kāpidavasū sein werde. Hiermit schliesst über die Erzählung des Mihivastu nicht sondern es folgen nun die Schicksale des Meghidatta eines Freunds des Megha der mit ihm und mit 100 andern Schülern zusammen von einem weisen Brahminen unterrichtet worden war, sich aber nicht hätte entschließen können den Dipankara als Jungen zu folgen. Dieser Meghidatta führt ein höchstes Leben und muss dafür durch einen langen Aufenthalt in der Hölle büßen. Dann wird er zur Zeit, als Śakyamuni Buddha war in der Gestalt eines kolosalen Fisches Ti-

timungali mit Namen, wiedergeboren der die Meere weit und breit unsicher macht. Der Kaufmann Shripikarani mit seinen 500 Geführten war gerade im Begriff dem Ungeheuer zum Opfer zu fallen, als der Theri Turni ihnen zu Hilfe eilte und sie aufforderte den Buddha anzurufen. Sowie Timungali diesen Namen hörte, füllt ihm der Buddha Dipankara ein, von dem sein Freund Meghi ihm vor unzähligen Kalpas gesprochen hatte. Er verschont die Reisenden, erleidet den Hungertod und wird dann in Savasti in einer Brahminenfamilie wiedergeboren, wo er den Namen Dharmaruci erhält. Nachdem er erwachsen, tritt er in den geistlichen Stand und jedes Mal, wenn er den Buddha begrüßt, sagt dieser zu ihm *Cirasja Dharmaruci, sucirasta Dharmantra*. Die Mönche erkundigen sich nun bei Buddha, was dieser Ausruf be deuten soll, worauf derselbe ihnen die ganze Geschichte von Dipankara erzählt und hinzufügt, dass zu jener Zeit er selbst Meghi und Dharmaruci Meghadatta gewesen sei.

Der letzte Teil dieser Erzählung findet sich wieder im zweiten Avadāna des Divyavādāna und das Ganze in etwas veränderter Reihenfolge im 18 Avadāna der selben Sammlung. Auch die dg Erzählung der Bodhisattva und als Apidāna bezeichnet Dharmaruci oder Timungali Avadāna stimmt im Grossen und Grünzen mit dieser letzteren Fassung überein (Ryendrikhi Mitra, Sanskrit Buddhist Literature of Nepal p. 71). Die Episode von dem Meerungeheuer Timungala und dessen freiwilligem Hungertod wird hier in die Spur gestellt, die Folge davon ist dann die unglaubliche Gefräßigkeit des Brahmanenabkömmlingens Dharmaruci, über welche allgemeines Entsetzen unter den Priestern herrscht. Nachdem er herangewachsen, fragen sie den Buddha ob er überhaupt ein Mensch und nicht vielmehr ein Yakṣa oder Raksasa sei, und Buddha erzählt ihnen nun seine Vorgeschichte aus der Zeit der Buddhas Kseminkara, Dipankara und Krakucchandī. Zur Zeit des Dipankara kamen zwei Brahmanenbrüder Mati und Sumati in den Hof des Königs Visavat von Benares. Die Tochter des Königs Sundari verliebte sich in Sumati dieser aber wollte nichts von ihr wissen und sie trat in den geistlichen Stand. Darauf hatte Sumati einen sonderbaren Traum und, um sich denselben deuten zu lassen ging er zu Dipankara nach Dipavati. Dort traf er die nunmehrige Nonne Sundari welche einwilligte ihm Blumen zu verkaufen unter der Bedingung, dass er sie in seiner nächsten Existenz heirate. Sumati opferte nun die Blumen dem Dipankara und empfing dafür von ihm die Prophezeiung, dass er der Buddha Sakyamuni sein werde. Sumatis Bruder Mati spielt hier ungefähr dieselbe Rolle wie Meghadatta im Berichte des Mahāvastu und wird im Schluss als Dharmaruci identifiziert.

Zu diesen bereits bekannten Fassungen unserer Legende kommt nun noch eine bis jetzt unbekannte, nämlich die des Apadāna. Sie ist bezeichnet Dharmaruci Apidāna und bildet die 489 Nummer der Sammlung. Da sie ziemlich kurz und in verschiedener Beziehung interessant ist, so will ich sie hier anführen.

*Yadi Dipankaro buddho Sumedham vydhati ju o
Aparimeyje sto kippe ajam buddho bl uissati
tmass̄ j mta n ita Maja nama bhr issati,
pita Sudhō tano nama, ejam hessati Gotamo
Pridhānai rādahati na katic dukkarak irikam
assattham̄l samouddho bujhissati mahāgato*

Upatisso Koh'o ea agga hessante sā-aka,
 Åra lo nima namera upapissat' imam janum
 Khema Uppalavanna ea agga hessanti sa-aka
 Citto Ålarako deca ugga lessant upisika,
 Khagguttara Nardaratta agga lessant upisika,
 bodhi imassa trassa assattho 'ti patuccati »
 Idam sutvā a zacanam asamassa n ahessino
 amodita naramari namassanti Katañjali
 Tadaham mana o asim Megho nama susikkhito
 Sutvā vjākaranam señhan Sumedhassa mehām me
 sañcissaffho bharitvāna Sumedho karu dsejo
 pabbajantam ea tam zram salēva arippabbajit
 Samvuto patimokkhasi iñi irdrijsu ea pmeasu
 suddhajito sato zro jirasasai ikarako
 evam ziharamano 'kam pāpan ittena kevici
 niyojito anācāre sumagga paridhan si'o
 zitakkavasito hut'a sāsanato opakkim
 Paccha tena kumittena pajutto matughatnam
 akarin anantarijāñi ea ghātaj'm dull'awānasō
 Tato cuto Mahāruci upapam o sudarūpā
 zimpātagato santo samsarim dukkhato ciram
 na puno addasam zram Sumedham narapungavam
 Asmim Kappe samuddamhi maccho asim Timingalo
 disrahām sāgare rāam gocaratham upāgamum
 disrahām lamja bhīta buddhasetsham anussarum
 'Gotamo ti' malāghosam sutvā tla udirtam
 pubbasanūnam saritrana tato kālat kito aham
 Sarathjām kule iddhe jāto brahmaṇajātijām
 asim Dhammaruci nāma sabbañpāpuguechako
 Disrahām lokapajotam jātiyā sattavassiko
 Mahājetavanam ganta pabbajim anagarijām
 Upemī Buddhanī tikkhattum zattiya diwasassa ea
 disrahām naunā aha Ciram Dhammaruci 'ti mam

Hier fällt zunächst auf, dass wir statt des einen Bodhisattva, der dem Dipankara Blumen opfert und zum Dank dafür eine Prophezeiung erhält, zwei verschludene Personen haben, nämlich etiamal Sumedha, dem die Buddhawurde von Dipankara in Aussicht gestellt wird, und dann Megha der diese Prophezeiung mit anhort und im Anfang Willens ist, ebenfalls in den geistlichen Stand zu treten, dann aber durch schlecht gesinnte Freunde wieder davon abwendig gemacht wird. Er spielt so ziemlich die selbe Rolle wie Meghadatta im Mahavastu (*mātuglātanam akarin*) und wie Māti im Divyavadana, wird nach einem langern Aufenthalt in der Hölle als Fisch Timingala und, nachdem er das schon bekannte Abenteuer mit den 500 Kaufleuten bestanden, als Dhammaruci in Savatthi wiedergeboren.

Ausserdem ware dann noch zu erwähnen der erste Abschnitt des Buddhavamsa

und der Anfang des Bodhvamsa (p 5—10 in der Ausgabe von Arthur Strong für die Pali Text Society), ferner aus der Kommentarlitteratur der erste Abschnitt des Dürenidūna in der Einleitung zum Jitikakommentar (Gausboll's Jataka vol I, p 2—28), der den Namen Sumedhakatha führt und wörtlich in der Visuddhajanavilasī (Kommentar zum Apadana) sowie teilweise in der Atthasālī (Kommentar zur Dhamma-saṅgāti) wiederholt ist. Die Legende ist jedoch in diesen Texten nicht enthalten sondern nur die Prophezeiung des Dipankara an Sumedha.

Wenn wir uns nun fragen, welche von den vorhin erwähnten Fassungen der Legende die älteste ist, so wird hier wohl ausnahmsweise die Priorität nicht auf Seiten der südlichen Version sein. Ich habe schon in meinem am Orientalistenkongress in Genf gehaltenen Vortrag die Vermutung ausgesprochen, dass das Apadana eine aus Stücken sehr verschiedenen Alters bestehende Sammlung sei und habe als haupt sachlichsten Beweis dafür den Umstand angeführt, dass außer den sonst in südlichen Texten vorkommenden 24 Namen von Buddhas sich darin noch eine Anzahl anderer finden, die entweder nur aus nördlichen Texten oder auch gar nicht bekannt sind (z.B. Ajuni, Romasa, Sambhava). Auch dieses Dhammaruci Apadana scheint mir zu den jüngeren Partien der Sammlung zu gehören, wenn auch nicht zu den allerjüngsten, zu denen ich z.B. das Sihsanadīyaka Ap (No 11), das Pañcasilasamadanya Ap (No 24) und andere mehr rechnen würde.

Es muss also eine von den nördlichen Rezessionen die älteste sein und zwar scheint es mir, dass die des Abhnikramanasutra am meisten Anspruch auf hohes Alter hat, wenn wir nämlich die Legende von Sumedha an und für sich betrachten und die Vorgeschichte des Dipankara außer Acht lassen. Der Kern der Sage ist doch jedenfalls die Scene die auf dem Stupa von Bharhut dargestellt ist (Fergusson Tree and Serpent Worship Tafel L Cunningham, The Stupa of Bharhut p 134 No 38, Indian Antiquary vol XI p 27, 146) wo Sumedha sein Haar ausbreitet, um Dipankara hinüber schreiten zu lassen. Daran hat sich zunächst die Episode von dem Madchen, welches dem Sumedha die Blumen verkauft unter der Bedingung dass er sie heirate, und andererseits die Prophezeiung des Dipankara geschlossen womit das Abhnikramanasutra schliesst. Erst viel später ist die Erzählung von den Schicksalen des Meghadatta hinzugekommen die im Mihavastu schon einen ziemlich breiten Raum einnimmt im Divyavatna sowie in der Bodhi attvavidanakalpalata aber ganz in den Vordergrund tritt, so dass der Kern der Sage dort zu einer Episode herabsinkt.

Auch der Bericht des Apadana beschäftigt sich fast ausschließlich mit den Erlebnissen des Dhammaruci in seinen früheren Existzenzen (der hier aber Megha genannt wird, was offenbar auf einer Verwechslung beruht). Die Prophezeiung des Dipankara an Sumedha wird nur erwähnt um den Zeitpunkt zu bestimmen in den man diese Ereignisse zu verlegen hat, und die Episode von dem Madchen das die Lotusblumen verkauft, fällt ganz weg. Im Buddhvamsa und Bodhvamsa dagegen steht die Prophezeiung durchaus im Vordergrund und im Mahavamsa Kṛp I 5 heißt es ausdrücklich dass der jetzige Buddha erst bei seiner Begegnung mit Dipankara den Entschluss gefasst habe die Buddhawürde zu erlangen.

In dieser Form ist dann die Erzählung auch in die Kommentare übergegangen. Sumedha ist weiter nichts als der Bodhi attva, der die Prophezeiung von Dipankara

empfängt, aber diese letztere ist so wichtig, dass sie von den Kommentatoren an die Spitze ihrer Werke gestellt und möglichst breit getreten wird. Übrigens scheint mir der Umstand, dass diese Episode zum Teil wörtlich in der Atthasalini wiederholt wird, dafür zu sprechen, dass auch der Kommentar zum Jataka von Buddhaghosa hervorruht entgegen der von Tausboll und Rhys Davids ausgesprochenen Ansicht. Denn ich glaube nicht, dass Buddhaghosa, der doch jedenfalls die Atthasalini verfasst hat, den Kommentar eines Anderen abgeschrieben haben würde, während es andererseits feststeht, dass er sich selbst öfters wiederholt und vielfach auf seine früheren Schriften Bezug nimmt.

EDUARD MÜLLER



Zwei Prahasanas



On dem ersten der hier behandelten Dramen, Kautukasarvasva, hat bereits Wilson in seinem Hindu Theatre Nachricht gegeben und einige Proben in freier Übersetzung mitgetheilt, das zweite, Kautukaratnakara, wird weder von ihm noch von Sylvain Levi erwähnt. Von beiden Stücken gibts es, soweit ich weiss, nur je eine Handschrift (IO 144 und Jones 414, vgl. Aufrecht, Cat Cat 131). Durch die Gute des Herrn Dr Rost ist es mir schon vor Jahren möglich gewesen, beide Handschriften zu benutzen, doch reichen sie leider nicht aus, um einen einigermassen korrekten und gesicherten Text herzustellen. Ein solcher wurde vielleicht auch kaum der Muhe lohnen, namentlich nicht für das zweite Stück, welches zwar ebenso derb komisch ist wie das erste, aber weit mehr Anstossigkeiten enthält und dabei stellenweise von einem Schwulst und Bombast ist der das Mass des Litteralischen selbst für diese Stilart bei Weitem überschreitet. So ist z. B. die Einleitung allein über 12 Seiten lang und enthält 33 Strophen. Dennoch wird es vielleicht bei unserer noch immer sehr durftigen Kenntniss der Prahasana-Literatur minchem Fachgenossen nicht unwillkommen sein eine Inhaltsangabe beider Stucke zugleich mit einigen Textproben zu erhalten. die allerdings an dieser Stelle nur von sehr geringem Umfang sein können. Im Allgemeinen möchte ich noch hinzufügen dass Kautukaratnakara, welches nur aus einem einzigen langen Akte besteht einen bei Weitem moderneren Eindruck macht als das andere Stuck und dass es nach der Einleitung von einem König Srilakshman verfasst und am Mahavisnu Feste aufgeführt ist.

I Analyse des Kautukasarvasva

Der König Kalivatsala von Dharmanapsuri erzählt seinen Rathen Sistanaka, Dharmalala Anantasivasta Panditapidaivatada und Abhavyasekhara, er sei die ganze Nacht hindurch von der Furcht geplagt worden, dass ein grosses Heer aus dem Osten gegen sein Reich heranziehen werde. Er lässt den Heerführer Samarjambuka rufen und wird von demselben vollständig beruhigt.

raja | dhanjo 'tām d'arjo ham jasja mema
ajati vartmarī padamgapadabhighata
samrāsītih sapadi kamptagutrasastik |
sakrāsanākura surmitakari apūrah
senāpathih Samarajambuka rāmadhejah ||

bho bho amātjāh | pāṣṭāta | ṛvardhan patibhir eva katham kṛjanurāhah |
 hāhūmkrīr bharati sārajanasya bhūtir
 eṣam bala a sakalasya harān i vittim |
 dīkarmakotir api me khaṭu sobhātē
 tasman i pīṭa lili pāttaya era posyā ||
 sarve | jāthāha deva etam asv akam api paramarshah |
 brahmaṇā dand yit. api rāśeṣit. api devatāh |
 pitroḥ śraddham akrt. api samposyāh pāttayo nrpath |
 senapatiḥ | mājī vidyāmane kim atra bhayena | pāṣṭā
 upatjākūjām udajācalasya jādā balam videsatām uपāti |
 adhītyakām astamantacalasya tada rajanītī mama pratiyā ||

Der Thursteher Vipradamana meldet den frommen Brahmanen Satyacarya von Vrndavana an, der König aber lässt denselben von seinem Hofmeister Abhayasekhara schnode abschaffen, und empfängt darauf selbst mit allen Ehren den Kukarmapañcīnana, mit dem er sich besonders über die Vorzüge des Śakra-ana unterhält, das von beiden in einem grossen Feste gefeiert werden soll.

Im zweiten Akt erscheint zuerst Satyacarya und spricht seine Freude darüber aus, mit heiler Haut aus der Nähe des lasterhaften Königs entkommen zu sein. Die Mittagstunde wird ausgerufen, und der Thursteher lädt zur Audienz ein. Satyacarya entfernt sich und erscheint gleich darauf im Gespräch mit mehreren eingekerkerten Brahmanen die ihm das göttlose Treiben des Königs und seiner Räthe schildern.¹

Satyaacaryah | mbaddhabrahmanān prati | hanta mahajanah | katham avasthejam
 idīśam bhāratām |
 vīprah | mahātman | bhūmir asmakam āśit |
 Sa° | titah kim |
 vr° | svāmīn | na janasi caritram atrajānām | srnu |
 tilad api laghījāstīm kṣitīm anuṣya blīmpitih
 scayam yadi Dhanadhipah sprsati darcatah kutra eti |
 karākālītakharparo galambaddhakanthabharo
 dinais tribhīr itas tato bhramate mustibhūlsākarah ||
 apti ca |
 asatya. eti paradarasevā
 sannigraho dustajanānurāgah |
 pāpe 'nurāltih sukrte virakti
 ayam svabhāvah Kālāvatsalasya ||
 Sa° | mahajanah | evan etat | hanta |
 rāja vibuddhīkātarah sadasyāh
 khālah samāyah pīśuṇas ca mantri |
 parasparam matsarīva ca lokāh
 kutaḥ satām atra sublōgrasangah ||

¹ Diese und die folgende Stelle findet sich bei Wilson L. L. in freier Übersetzung

kin t. etam bharām | atra baha o jarāh sari t | tiddvāra bīavatām pralikārah
samblasa't |

vr | salasam | scān u |

sa npi līmām faurusam anyai dīt

ratur tū odo 'nratāgadītih |

ntyakriā sastajā āp ik tre

ritih prajārān yam asya rājīah |

Sa° | nāsāgṛe karam datt a | har ta | Jayasthāk kīdīsah |

rr |

arpitam āpi rājastam uttād rādprakāren |

kājāshīt durāstītītīcāyam racayanti dītrānām |

king ea |

mukāh satyam udīrayanti brūdhīrah spīvanti dharmyā girah |

śtīcārapara nparām anudūam rakṣanti vandhyāsūtāh |

andhāh sāmīratām alkītām a tratan pāyanti sāstrārāti n

rājē 'smur Kālīatsalasja nrpatch kīpī rāparām līrūn uhe ||

Sa° | aje nāhājai zh | asu u | adhikāte sarvātha bhūmuk parityājātām |

rr | cuam bīareya parityājīta sā |

Sa° | tida kīm etam |

vr |

vāsth pradattā garīkāgandīa

bhūmītē ca sakrāsanabhāk sākebhījāh |

zad atra bhuktam purusāh purusās

tadartham asmakam ayam prātārah |

Sa° | karnau pīdhāya | alīm atāh param akāryutā | pasandanām prasango 'pi
dosyātā |

Der König kommt nun mit den Hosleuten vom Feste zurück und ruhmt die Wirkungen des Sikkisām Genusses woran sich ein Gespräch zwischen Kukarma und dem Hauspriester Dharminala über die Freuden der Liebe und namentlich den Umgang mit den Frauen anderer Männer knüpft über dessen Erlaubtheit zuletzt alle nach dem Vorbilde der Gotter einverstanden sind

Dharmānalah | kīm tu parādarān na gacched iti smarante smriti-tādah |

Kukarmah | aho | mūkhānām pralāpo 'jam jato mahājanasamgrahāh sa etā
smṛti-tīm pīdmānān | na tad cātārakīna drījātī | paśā |

bheji Gotīma sundarīm Suapatis Cādrāś ca bīsarjām guror

Dharmo 'pi sāyam etā Pāñtu nrpatch pāti tīm ajaśit Pīthām |

gopanām vanītā ritāntam abhājād devah sāyam Mādīlaō

mūḍhāh pānditāmānāno vīdadhīre dosam parastrītātāu |

Dha° | satyam etātāt | zadī rśnam cāidam zācāh sād atra kīm uttāram |

Ku° | te 'pi prātarakah | paśā |

rsayo visayojāsevane

bālār aīdagdījārasair rr arjītāh |

sakālām tīmūndur rsaya

kṛtisādījām na bhāved zad atmanāh |

bho bho anātyāḥ | pāṭyāta | tīvaraṁ patibhir vīra kātham karṣamrtaś
 hātumkṛtir bhārati sarājanas; a bl̄itir
 esān balena sakalisa ī arāmū vittim |
 dīskarmakotis api re khalu śobhaneti
 tasmanu nrīcā kīlī pīttaya eti posyā ||
 sarve | jāthāha deva evan asmākam ap̄ paramāśah |
 brahmaśā dandayatāpi vāñcajīt ap̄ deratala |
 pitroh śraddham akīrtvāpi sāmposyāḥ pāttayo nrīpathi |
 senāpatih | maji vīdyārāse kīm atra bl̄ayena | pāṭyā
 upat̄yakājan udayācalasā ī jāda balam vīdīsatām upat̄i |
 adlat̄yakām astamāndeśasā tada cīrajanītī mama pratīpya |

Der Thursteher Vipradamana meldet den frommen Brahmanen Satyacarya von Vrndavani an, der König aber lässt denselben von seinem Hofmeister Abhivyasekhara absitzigen und empfängt darauf selbst mit allen Ehren den Kukarmapancinana, mit dem er sich besonders über die Vorzüge des Sakra ana unterhält das von beiden in einem grossen Feste gefeiert werden soll

Im zweiten Akt erscheint zuerst Satyacarya und spricht seine Freude darüber aus, mit heiler Haut aus der Nähe des lasterhaften Königs entkommen zu sein. Die Mittagstunde wird ausgerufen und der Thursteben ladet zur Audienz ein. Satyacarya entfernt sich und erscheint gleich darauf im Gespräch mit mehreren eingekerkerten Brahmanen die ihm das gottlose Treiben des Königs und seiner Räthe schulden.¹

Satyācarājah | nūbaddhabrahm arān prati | kanta mahājanāl | kīthim atastheyam
 idīśīp bhrūatam |
 uprah | mahātmās | bhūmir asmrkam asit |
 Sa* | tatah kām |
 vr | s-āmīn | nr jai ast caritram atratya am | śr̄u |
 tilīd api laghī asti i kṣitīn amusja bītumīpateh
 s-ām jadis Dhar tdlupah spriti dar atal kutra cit |
 Jorobhāstakārphoro galvuhuddī akas tībhl aro
 dināts tribhīr utis ta'o bītān ati n ust bhl sākarah ||
 api ca |
 asatja dīt parādārāse a
 samigrano dust yūn anārā ah |
 pāpe nārātih sukīte vraktur
 ajam svabītāvah Kīthi itsalusya ||
 Sa* | mahājarah | evam etat | hei 'i |
 raj vibudhīk kītāvah sadasvāt
 khālah sanājal p̄su aś ca mārīt |
 parasparam nātsarū iś ca l kāl
 kītāvah satim aśca subhītāvūn gāl |

¹ Diese und die folgende Stelle findet sich bei Wilson L. L. in freier Übersetzung.

wieder entlassen. Die Räte erinnern nun den wieder zu sich gekommenen König daran, das Frühlingsfest zu begiehen und seine Gemahlin dabei durch die Hetare Ana gitaramgini vertreten zu lassen, welcher Plan auch Beifall findet. Es treten nun Ajitendriyamitra und die von Princece sephis herbegeholte Ana gitaramgini auf. Als der Lehrer der Hetare seine Liebe gesteht und nicht umhin kann sich dabei über die Schwachen des Alters zu beklagen, hebt ihn jene scherhaft in die Höhe und lässt ihn fallen, wobei er verwundet wird und Nasenbluten bekommt. Nun kehren auch der Heerführer und der Polizeiminister zurück, und dieser klägt zum Schluss den Ajitendriyamitra an, der Rauber der Königin gewesen zu sein. Der Alte wird, da seine ihm durch Anangitarangini beigebrachten Verletzungen auf das Sigmilement des Diebes zu passen scheinen, vom König verurteilt, gepfählt zu werden, doch tritt zuletzt allgemeine Heiterkeit zur Feier des Frühlingsfestes ein.

Ich begnuge mich damit, als Proben einige Szenen aus der Einleitung und eine Art Trinklied aus dem Schlussteil anzuführen:

s ayam sreher i siktisva bdkun al kusumam tatha |

drandhatta siktara tatha ntrjatarudhram ||

prastddhaka itascad u sarca e a hi kurate |

na yakdu jarasas ade sar il malth pur u ||

sabhy ti sad irthan kalyarti ta je

di arti doṣan piso ah prai utath |

mad'nn puṣpe madnupah pibuti

kur anti kital kila oñtacesum ||

gw asatam aphi diptam tair anas adja papah

strasi akalatndas tam it dosa e a |

garalaka dhar yinil sandi ipuvaadhārā-

madhurimaparipakan dandi uko na zetti ||

ta tatk suklam aditt jnatt ei puratint |

ka ita litiuam yadu nra n wavadhu u i ||

sathu jambudhimanthane i sagunalu karasastram tam

dur i sya sphutadu ayanu ca garalam praptim prakasim drayam |

je puyis ibl ujs ti e a ibudha nandanti randja janau

je tu anti ruchi i tra kuḍlas ti vant adhas eiknah ||

Cando jam pratibimbaki taru i an manje suram setati

tu 'nt Valkpit bhārguca prībhītyo nagnas ca sarve grahāh |

zallivksa than gatung abla manu opa atra majjinti yat

tan manje sacardaram jis ad udam i ignam surajam dhruam ||

CARL CAPPELLER



sarze | sahdsam | mahatman | etam etat | namas tublyam | etädrsaḥ saus̄haraśaḥ
rakprabandhah kṛṣṇa udārṇuto 'smābhūḥ |

Nachdem der König darauf noch seinem Polizeimeister Sistantaka den Befehl erteilt hat, diese und ähnliche Grundsätze überall im Lande unter Trommelschlag verkünden zu lassen will er sich mit Kularma in seinem Hintergarten (*sikrāśanatākī*) begeben, zuerst aber soll der Hof Astrolog Mithyārnavā die dazu passende Stunde bestimmen. Er wird durch die Ankunft eines Brahmanen und des Kaufmanns Kumatisagara unterbrochen, welcher eine Hetare mitbringen die beide für sich in Anspruch nehmen. Sofort wird dieselbe auch von Kukarma und Dharmanala begehrte und als funstet im Bunde gesellt sich zu ihnen wie er selbst sagt nach dem Vorbild der Panduren der König. Nun erscheint die Zofe Mukhara, um den König zur Königin Kalahapriyā zu bitten welche ebenfalls nach dem Hintergarten gegangen ist, um dort eine Ceremonie zu begehen. Alle begeben sich nun dorthin, und Kukarma entwirft unter dem Beifall des Königs von dessen Gattin eine wenig schmeichelhafte Schuldertung. Auf Wunsch der Königin spricht sodann der Hauspriester einen Hymnus auf das Zeitalter Kali. Nun kehrt Sistantaka zurück und erzählt, dass die Bürger mit der neuen Lehre einverstanden seien dass aber die Tänzerin Madanatṛṣṇā dem König wegen seiner Annäherung an die Königin zornig. Um jene zu versöhnen begeben sich Alle nach ihrer Wohnung und auf ihren Wunsch werden die Brahmanen auf ewig aus dem Lande verbannt.

2 Analyse des Kautukaratnīkara.

Es erscheint der König Duritarnava von Punyavardjita, begleitet von seinem Minister Kumatičunja und ruht sich zu diesem der Zucht in seinem Lande. Er ist im Begriff in Gegenwart der Königin das Frühlingsfest zu feiern dessen Zeit nach der Bestimmung des Wahrsagers Asubhacintaka gerade gekommen ist. Lange bom bastische Schilderung des Frühlings von Seiten des Königs. Endlich erscheinen der Wahrsager und der Hauspriester Acīrakalakuta ersterer prophezeit dass heute noch ein Unglück im Harem stattfinden werde. Geschrei hinter der Scene dass die Königin geraubt sei. Den König befällt eine furchterliche Angst kaum gelingt es dem Minister ihn wieder zu beruhigen. Nun tritt der Haremswächter *Pracardis̄ephās* auf und bestätigt unter allgemeiner Bestürzung die Nachricht von dem Raube der Königin. Er wird wieder abgeschickt um den Heerführer Samarakatara und den Polizeimeister Susilintaka zu rufen deren Pflicht es gewesen wäre den Raub zu verhindern. Letzterer gesteht selbst bei der Königin gewesen zu sein sich aber aus Furcht vor dem Dieb schlafend gestellt zu haben mit dem die Königin übrigens gekämpft und dem sie Wunden beigebracht habe ersterer entschuldigt sich damit dass er die im Kampf mit dem Rauber entstellte Königin nicht habe erkennen können zu mir da er kein Weib nicht einmal seine eigene Frau ansiehe. Der König spricht Beide von jeder Schuld frei und schickt sie sogar auf die Suche nach seiner geraubten Gütern aus vorher aber sollen sie auf den Rat des Ministers den ehemaligen Lehrer des Königs Apītendriyamītra befragen. Nach ihrem Abgang wird der verlassene Gatte von Trennung schmerzen ergripen und fällt in Ohnmacht. Der Arzt Vyādhiurdhaka wird gerufen als er aber eine Kur auf Leben und Tod verschreibt,

lehre uns was du gelernt hast“ Das Rebhuhn sagte So hort denn“ und trug ihnen, gleichsam einen Fluss vom Bergesgipfel herablassend, eine viele Schwierigkeiten enthaltene Stelle vor¹ Die jungen Brahminen wurden froh und zufrieden und traten bei dem Rebhuhn Pandit (*tittirapi : itissa sancte*) in die Lehre Dieser seinerseits trat in die Stelle des weltberühmten Lehrers und lehrte ihnen die Kunst Die jungen Brahminen machten ihm einen goldenen Kafig brachten ein Schirmstück darüber in und erwiesen ihm grosse Ehre indem sie ihm auf einem goldenen Brettchen² süße Butter und andere Dinge brachten und ihn mit verschiedensfarbigen Blumen beschenkten In ganz Indien wurde bekannt dass ein Rebhuhn in einer Waldstatte funshundert jungen Brahminen die Vedasprüche lehre Da ließen sie einst in Jambudvipa ein grosses der Festversammlung auf dem Bergesgipfel ähnliches Fest³ anagen De Eltern der jungen Brahmanen sündten Botschaft, dass sie zum Besuch des Festes kommen sollten Die jungen Brahminen zeigten dies dem Rebhuhn an übergeben den Rebhuhn Pandit und die ganze Einsiedelei der Eidechse und gingen ein jeder in seine Stadt Da gelangte ein ausgewandter boser Asket, der herum vagabunderte an diesen Ort Als die Eidechse ihn erblickte, ließ sie ihn willkommen sagen zu ihm Dort ist Reis dort ist Sesam u s w kuche dir eine Mahlzeit und iss! und ging dann ihrem Geschäft nach Jener kochte sich am Morgen eine Mahlzeit er schlachtete die beiden Jungen der Eidechse bereitete eine Brühe und verzehrte dies Am Tage schlachtete er den Rebhuhn Pandit und das Kalb und ass sie Als er am Abend sah dass die Kuh zurückgekommen war schlachtete er auch diese ass das Fleisch legte sich unter einem Baume nieder und verfiel schnarchend in tiefen Schlaf Als die Eidechse am Abend zurückgekehrt war und ihre Jungen nicht sah lief sie suchend umher

Der weitere Verlauf des Jataka kommt für meinen Zweck nicht in Betracht Der Löwe und der Tiger wundern sich das Rebhuhn langere Zeit nicht geschen zu haben Der Tiger findet den schlafenden Mann in dessen Bauche die Federn (*lomāni*) des Tittira Pandit und die Knochen der Kuh und des Kalbes erkennbar sind Der Übelthater will zwar leugnen aber vor den Löwen gebracht gesteht er endlich seine ganze Schuld Der Tiger zerreißt ihn Der letzte Satz lautet Als die jungen Brahmanen zurückkehrten und den Rebhuhn Pandit nicht sahen weinten und klagten sie und gingen davon

In der Deutung der Personen am Schlusse sagt Buddha dass er selbst dieser Tittirapandita gewesen sei Diese Geschichte aber dass ein Tittira als Lehrer der Veden auftritt erinnert unwillkürlich an die Legende die am ausführlichsten im Vishnupurana III , 1ff über den Ursprung der vedischen Schule der Taittiriya erzählt wird Sie findet sich auch im Bhagavatapurana VII 6 61ff angedeutet auch im Vayupurana I 61 11ff Ohne diese Legende vom Ursprunge der Taittiriya wurde die Figur dieses Tittirapandita schwerlich erfunden worden sein Man darf hier daran erinnern dass gerade eine Schule des schwarzen Yajurveda die Mātriyāya, nahe Beziehungen zum Buddhismus gehabt zu haben scheint wie Weber und v Schroder hervorgehoben

¹ Ga ḷgarṇṭ hanam eva patbatan adhaka nadra olārento ta a o are i

² Suza na tatake zu lesen ja ike vgl Child Det u p a lo.

³ Graggatamajjastadisam nāhanta chana ghasaymnu



Das Tittirajataka Nr 438

TITTIRI, das Rebhuhn kommt nach dem Index von Rouse (*Journ P T S* 1890) viermal im Titel von Jatala Erzählungen vor. Eins dieser Tittirajataka Nr 438 der ganzen Sammlung fällt dadurch auf dass der Tittiri darin eine Rolle spielt, die nicht aus der gewöhnlichen Natur eines solchen Vogels erklärbar ist. Es kommt nur der erste Teil in Betracht der in deutscher Übersetzung folgendermassen lautet

In vergangener Zeit, als Brahmadatta in Benares regierte dachte eines Tages ein weltberühmter Lehrer (*acarijo*), der in Benares funshundert jungen Brahmanen die Kunst (*sippasi*) lehrte. So lange ich hier bleibe, ist ein Hinderniss da und auch die jungen Brahminen werden mit ihrer Kunst nicht fertig, ich will nach einer Waldstatte im Himalaya ziehen und dort lehren, indem ich dort meinen Wohnsitz aufschlage. Er teilte dies den jungen Brahmanen mit, hiess sie Sesam Reis Oel Kleidungsstücke usw. mitnehmen zog in den Wald, liess sich an einer Stelle nicht weit von der Strasse eine Laubhütte bauen und nahm dort Wohnung. Auch die jungen Brahminen bauten sich ein Jeder seine Laubhütte. Die Verwandten der jungen Brahmanen schickten Reis und andere Dinge auch die Bewohner des Landes, die davon hörten dass ein weltberühmter Lehrer im Walde in dem und dem Orte wohne und dort seine Kunst mittheile brachten ihm Reis und andere Dinge, auch die (auf der Reise) in den Wald kamen gaben, ein Mann gab sogar eine Kuh mit ihrem Kalbe damit er Mich

lehre uns, was du gelernt hast!“ Das Rebhuhn sagte „So hör denn!“ und trug ihnen, gleichsam einen Fluss vom Bergesgipfel herabfließen lassend, eine viele Schwierigkeiten enthaltende Stelle vor¹. Die jungen Brahmanen wurden froh und zufrieden und traten bei dem Rebhuhn Pandit (*tittirapanditassa santiLe*) in die Lehre. Dieser, seinerseits trat an die Stelle des weltberühmten Lehrers und lehrte ihnen die Kunst. Die jungen Brahmanen rührten ihm einen goldenen Kafiq, brachten ein Schirmdach darüber an und erwiesen ihm grosse Ehre, indem sie ihm auf einem goldenen Brettchen² süsse Butter und andere Dinge brachten und ihn mit verschiedenfarbigen Blumen beschenkten. In ganz Indien wurde bekannt, dass ein Rebhuhn an einer Waldstatte fünfhundert jungen Brahmanen die Vedasprüche lehre. Da ließen sie einst in Jambudvipa ein grosses, der Festversammlung auf dem Bergesgipfel ähnliches Fest³ ansetzen. Die Eltern der jungen Brahmanen sandten Botschaft, dass sie zum Besuch des Festes kommen sollten. Die jungen Brahmanen zeigten dies dem Rebhuhn an, übergaben den Rebhuhn Pandit und die ganze Einsiedelei der Eidechse und gingen ein jeder in seine Stadt. Da gelangte ein ausgewanderter boser Asket, der herumvagabundierte, an diesen Ort. Als die Eidechse ihn erblickte, hiess sie ihn willkommen, sagte zu ihm „Dort ist Reis dort ist Sesam u s w., koch dir eine Mahlzeit und iss!“ und ging dann ihrem Geschäft nach. Jener kochte sich am Morgen eine Mahlzeit, er schlachtete die beiden Jungen der Eidechse, bereitete eine Brühe und verzehrte dies. Am Tage schlachtete er den Rebhuhn Pandit und das Kalb und ass sie. Als er am Abend sah, dass die Kuh zurückgekommen war, schlachtete er auch diese, ass das Fleisch, legte sich unter einem Baume nieder und verfiel schnarchend in tiefen Schlaf. Als die Eidechse am Abend zurückgekehrt war und ihre Jungen nicht sah, lief sie suchend umher.

Der weitere Verlauf des Jataka kommt für meinen Zweck nicht in Betracht. Der Lowe und der Tiger wundern sich, das Rebhuhn langere Zeit nicht gesehen zu haben. Der Tiger findet den schlafenden Mann, in dessen Bauche die Federn (*domani*) des Tittira Pandit und die Knochen der Kuh und des Kalbes erkennbar sind. Der Übelthater will zwar leugnen, aber vor den Lowen gebracht gesteht er endlich seine ganze Schuld. Der Tiger zerreißt ihn. Der letzte Satz lautet: Als die jungen Brahmanen zurückkehrten und den Rebhuhn Pandit nicht sahen weinten und klagten sie und gingen davon.

In der Deutung der Personen am Schlusse sagt Buddha, dass er selbst dieser Tittirapandita gewesen sei. Diese Geschichte aber, dass ein Tittira als Lehrer der Veden auftritt erinnert unwillkürlich an die Legende die, am ausführlichsten im *Vishnu purana* III 5, 1ff., über den Ursprung der vedischen Schule der Taittiriya erzählt wird. Sie findet sich auch im *Bhagavatapurana* VII 6, 61ff., angedeutet auch im *Vayupurana* I 61, 11ff. Ohne diese Legende vom Ursprunge der Taittiriya würde die Figur dieses Tittirapardita schwerlich erfunden worden sein. Man darf hier daran erinnern, dass gerade eine Schule des schwarzen Yajurveda, die *Maitrayaniya*, nahe Beziehungen zum Buddhismus gehabt zu haben scheint wie Weber und v. Schroder hervorgehoben

¹ *Gant̄a ar̄a kundera-ka-falla sma-taka nadha o t̄yā aare L*

² *Sv anna sūt̄a, zu lesen sūt̄a ake vgl Child D et u. p. 47*

³ *Gra-ssama p-adiam ma-kantam ekanam gītāj mū*

haben (Weber, Akad. Vorles' S. 107, Mātrīyāni Sanskrit, ed v Schroder, S XIII). Diese Legende lautet nach dem Vyāyupurāṇa (auch abgedruckt in Bohtlingk's Sanskrit Clarendonthūe' S. 101) folgendermassen

- 1 Aus dem Stamm des Yajurveda liess siebenundzwanzig Zweige
jener hochverständige Schuler des Vyāsā Nāmīns Vaisampayana hervorgehen
- 2 Er übergab sie seinen Schülern, diese ergnissen sie der Reihe nach
Yajñavalkya über, der Sohn des Devīrati war derjenige seiner Schuler,
- 3 der die Pflicht am besten kannte und immer auf das richtige Benehmen dem
Lehrer gegenüber bedacht war
„Der Iṣṭi, der heute nicht zu der Versammlung auf dem grossen Meru
kommen wird
- 4 der wird innerhalb einer Woche einen Brahmanenmord auf sich laden“
so war zuvor von den Scharen der Muni eine Verabredung getroffen worden,
o Brahmane!“
- 5 Vaisampayana allein aber hätte diese damals nicht eingehalten
er führte den Tod des Sohnes seiner Schwester herbei, den er mit dem Fusse
angestossen hatte
- 6 Er sprach zu seinen Schülern „O ihr Schuler, ein den Brahmanenmord
tilgendes Gelubde
nehmt alle meinewegen auf euch, es gilt hier kein Zaudern!“
- 7 Da sprach Yajñavalkya zu ihm „Was liegt o Heiliger an diesen Brahmanen,
den abgequalten, kraftlosen! Ich will dieses Gelubde auf mich nehmen!“
- 8 Erzurnt sprach darauf der hochverständige Lehrer zu Yajñavalkya
„Gieb wieder her, was du von mir gelernt Brahmanenverächter!
- 9 Der du diese vortrefflichen Brahmanen kraftlos nennst!
Einen solchen Schuler brauche ich nicht, der meinem Gebote nicht Folge leistet!“
- 10 Yajñavalkya sagte „Aus Liebe habe ich das zu dir gesagt!
Auch ich habe genug von dir!“ Was ich gelernt habe, o Brahmane, das siehe hier!
- 11 Nachdem der Muni so gesprochen, gab er ihm die Yajus indem er sie
mit Blut gefärbt in sichtbarer Gestalt ausbrach, und ging seiner Wege
- 12 Die von Yajnavalkya ausgeworfenen Yajus, o Brahmane
nahmen aber darauf, zu Rebhuhnern (*tittira*) geworden jene Taittiriya
- 13 Die aber von ihrem Lehrer aufgefördert das den Brahmanenmord tilgende
Gelubde ausführten
das sind die Caraka Opferpriester, (so genannt) von ihrer Ausführung (*caraya*),
o bester der Muni!

Die beiden Legenden sind ja an und für sich sehr verschieden in ihrem Verlaufe
aber man kann doch einen gewissen Zusammenhang herauskehren Auf beiden Seiten
kommt der Tittira auf aussergewöhnliche Weise in den Besitz des Veda. Auf beiden

¹ Deutlicher im Vyāyupurāṇa I 61. 12 Kāryam and rphas nea kimed brahmaṇasattamah | Meruprithat
samasaṅga taus tadā t-tu mantrām | 12 || Io no tra saptasatre a magacched dujasattamah | ta kuryad brahma
tadīyas ta samayo nah prakṛitidat | 13 ||

² Im Bhāgavatapurāṇa findet sich dieses am Tāya in der Rede des erzurnten Guru, Vers 63
ny ukti gurur aty aha kus to yāky alār tāyāś tēpa amantā ure a nādadhikam tājāś u |

³ Dieser Vers fehlt im Vyāyupurāṇa.

Seiten erhalt er ihn von einem berühmten Lehrer, der gleichsam Schiffbruch leidet, denn im Jataka stirbt dieser, ehe er den Unterricht seiner Schuler vollendet hat, und im Purana muss er sein Wissen in Folge eines Vergehens wieder von sich geben. Das Empfangen des Veda wird im Jataka durch das Verbum *uggranh* ausgedrückt, entsprechend dem *jagrūh* des Purana. Eine grossere Bedeutung durfte man vielleicht einem andern nebensachlichen Punkte beimessen. Im Purāta wird Vers 3 eine *samāja* genannte Versammlung der Rsi auf dem Mihameru erwähnt *rṣir jo 'dya Mahameru samāja nāgamisyat*, im Jataka wird das Fest, zu dem die jungen Brahmanen kommen sollen, dem oder einem *giraggasamaya* verglichen. Auf beiden Seiten ist die Versammlung oder das Fest indirekt die Ursache eines eintretenden Unglücks. Ich möchte also glauben, dass die Fabel vom Ursprung der Taittriya in diesem Jataka durchblickt, ein Beispiel mehr für die freie Art und Weise, in der die Buddluster die brahmischen Stoffe ihren Zwecken dienstbar gemacht haben.

ERNST WINDISCH



haben (Weber, Akad. Vorles.² S. 107, Maitrayanī Saṃhitā, ed. v. Schroder, S. XIII). Diese Legende lautet nach dem Viśrūpuraṇa (auch abgedruckt in Bohtlingk's Sanskrit Chrestomathie² S. 101) folgendermassen

- 1 Aus dem Stamm des Yajurveda liess siebenundzwanzig Zweige
jener hochverstandige Schuler des Vyasa Namens Vaisampayana hervorgehen

2 Er uebergab sie seinen Schülern, diese ergnissen sie der Reihe nach
Yajñavalkya aber, der Sohn des Devarata, war derjenige seiner Schuler,

3 der die Pflicht am besten kannte und immer auf das richtige Benehmen dem
Lehrer gegenüber bedacht war

„Der Rsi, der heute nicht zu der Versammlung auf dem grossen Meru
kommen wird,

4 der wird innerhalb einer Woche einen Brahmanenmord auf sich laden!“
so war zuvor von den Schaaren der Muni eine Verabredung getroffen worden,
o Brahmane!“

5 Vaisampayana allein aber hatte diese damals nicht eingehalten
er führte den Tod des Sohnes seiner Schwester herbei, den er mit dem Fusse
angestossen hatte

6 Er sprach zu seinen Schülern „O ihr Schuler, ein den Brahmanenmord
tilgendes Gelubde
nehmt alle meinetwegen auf euch, es gilt hier kein Zaudern!“

7 Dī sprach Yajñavalkya zu ihm „Was liegt, o Heiliger, an diesen Brahmanen,
den abgequalten, kraftlosen! Ich will dieses Gelubde auf mich nehmen!“

8 Erzurnt sprach darauf der hochverstandige Lehrer zu Yajñavalkya
„Gieb wieder her, was du von mir gelernt Brahmanenverachtter!

9 Der du diese vortrefflichen Brahmanen kraftlos nennst!
Einen solchen Schuler brauche ich nicht, der meinem Gebote nicht Folge leistet!“

10. Yajñavalkya sagte „Aus Liebe habe ich das zu dir gesagt!
Auch ich habe genug von dir! Was ich gelernt habe, o Brahmane, das sieh hier!“

11 Nachdem der Muni so gesprochen, gab er ihm die Yajus indem er sie
mit Blut gefärbt in sichtbarer Gestalt ausbrach, und ging seiner Wege

12 Die von Yajñavalkya ausgeworfenen Yajus, o Brahmane,
nahmen aber darauf zu Rebhuhnern (*tittiri*) geworden jene Taittirya a.³

13 Die aber von ihrem Lehrer aufgesordert das den Brahmanenmord tilgende
Gelubde ausführten,
dī sind die Caraka Opferpriester, (so genannt) von ihrer Ausführung (*caraya*)
o bester der Muni!

Die beiden Legenden sind ja an und für sich sehr verschieden in ihrem Verlaufe, aber man kann doch einen gewissen Zusammenhang herauskehren. Auf beiden Seiten kommt der Tittiri auf aussergewöhnliche Weise in den Besitz des Veda. Auf beiden

¹ Dentcher in *Vitae Politicae* 161-12. Körzgen and *Ergebnisse der Geschichtswissenschaft*, 2011, Vol. 70, 1, pp. 222-223, 226-227, 230-231; *Die politische Karriere des alten Römers* (1923), pp. 121-122.

* Im Elbgauze w. von Ende * ob d' dies auch nicht in der Pfeile lies ersteren Gott. Vers 63
* wie viele waren dies sehr deutl. alle davon auf 3. Tafel zu 3. und 4. und 5. und 6. und 7. und 8. und 9.

der Rigvedasamhīt erhalten, so finden wir *jatru*, wo die Taittingyaquellen durchaus *jatrā* haben *srut̄* für *sṛti* etc.

Die ältesten Inschriften zeigen bekanntlich zwei verschiedene Schriften zwei sind in einer linksläufigen, die weiters grossere Anzahl in einer rechtsläufigen Schrift abgesetzt, für welche letztere jetzt gleichfalls eine linksläufige Form (freilich auf einer Münze) entdeckt worden ist. Die erstere ist ausser den zwei Asokī Inschriften nicht in ausgedehntem Gebrauche gewesen, und scheint nicht weit nach Osten sich verbreitet zu haben. Aus diesen und andern ausreichenden Gründen sieht Professor Bühler in der Brahmalipi diejenige Schrift, welche in der Mehrzahl der Aśokī Inschriften angewandt ist, und zugleich auch diejenige, von welcher in den buddhistischen und Jaininschriften die Rede ist.

Professor Bühler geht sodann ein auf die grosse Verschiedenheit in den Zeichen innerhalb der Brahmalipi selber, welche er als generellen Ausdruck für die bereits damals grosse Mannigfaltigkeit der Schriften hinstellt, worum sich wieder ergiebt, dass die Schrift nicht *eine* erst *ein paar* Menschenalter vor Asokī eingeführte Übung gewesen sein könne. Er weist auch in Kurze lokale Formen der Schrift nach.

Wie die linksläufige Schrift geographisch nicht über Mathurā hinaus als üblich nachzuweisen ist, und das zweite nachchristliche Jahrhundert nicht überdauert zu haben scheint, so macht der Umstand dass dieselbe dem aramaischen Alphabet der Achämenidenzeit entnommen sein dürfte, es unmöglich, dass sie vor der Eroberung des westlichen Indien unter Dareios dort geschaffen worden sei. Diese Eroberung, die kurz vor 500 v. Chr. fällt, hat offenbar der aramaischen Schrift den Weg nach Indien gebahnt. Die notige Umgestaltung, wenn auch wohl unterstützt durch die in diesen Gegenden blühende grammatische Schule der auch Pāṇini gehörte, kann kaum schon 450 v. Chr. durchgeführt und zur allgemeinen Kenntnis und Verständlichkeit gelangt sein. So ist es also nicht wahrscheinlich, dass ein anderes als das Brahma Alphabet in den buddhistischen und Jaininschriften gemeint sei.

Es ist eine glückliche Entdeckung zu welcher das Studium der chinesischen buddhistischen Schriften geführt hat, dass man jetzt auch den Namen dieser westlichen Schrift festgestellt hat (beide führen den Reigen der zahlreichen Schriftarten Lāṭī vistara 143 17¹) Dieser ist *kharottī* oder *kharosthī*, und die Transskription wird dadurch sichergestellt, dass ausdrücklich bemerkt ist das Wort bedeute Esels (*khara*) Lippe (*oṣṭham*). Die Form *kharottī* ist die praktische Ein Mann dieses Namens habe diese Schrift erfunden. Da aber von einer Erfindung hier nicht die Rede sein kann so kann es auch keinen Erfinder derselben gegeben haben. Aber auch keine historische Tradition diese musste die Erinnerung an die Thatsache der Entlehnung bewahrt haben. So aber war der Name der Schrift allein geblieben und diesen legte man sich auf die einfachste Art zurecht.

Die Form des Wortes *kharottī* *kharosthī* das Wort als sanskritisch betrachtet, geht in der That auf ein *Lharottha* *Lharosta* zurück welches nichts anderes als „Esels Lippe“ bedeuten kann. Nun kann man wohl bei einer Bezeichnung wie Schlangen

¹ Dass im Lāṭīvistara bei der Aufzählung der meist wohl lokalen Schriftarten Brahmi und Kharosthi an erster Stelle genannt sind, ist mit ein Beweis für die Richtigkeit von Professor Bühlers Aufstellung. Es sind offenbar die Schriften, welche die meiste Realität die grösste Wichtigkeit besessen.



Über den Namen der alten linkslaufigen Schrift der Inder



Die Sanskritphilologie hat in der neuesten Zeit nicht nur durch die ausgedehnte Erforschung der Bibliotheken in Indien durch die Bearbeitung der buddhistischen und der Jainalitteratur durch die Einbeziehung der neuindischen Sprachen eine in früheren Zeiten ungeahnte Erweiterung erfahren auch die Epigraphik hat allmählich den Umsfang beinahe einer selbständigen Disciplin erreicht immer neues Materialstromt zu immer mehr füllen sich die riesigen Lucken aus welche nach den ersten wunderbaren Entdeckungen Prinsep's lange noch kaum die Hoffnung gestattet hatten einstmals an der Hand inschriftlicher Daten eine Geschichte Indiens zu rekonstruieren Was damals aussichtslos erschien kann jetzt, wo das durch lange Studien und reiche Erfahrung geschulte Auge einer Reihe von ausgezeichneten Gelehrten Entdeckung an Entdeckung reiht von denen manche an Wert der Prinsep'schen nur in Beziehung auf das Alter nachstehen nur mehr als Sache der Zeit betrachtet werden

So gross ist das Material an Inschriften und Dokumenten dass einer der ausgezeichnetsten grundlichsten Forscher auf diesem sowie auf allen Gebieten der Sanskritphilologie Professor Buhler bereits eine *Epigraphia Indica* in kurzer Frist publizieren wird Als eine Art Prospekt derselben ist von ihm in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien (als Nr III seiner Indian Studies) eine 90 Seiten starke Abhandlung *On the origin of the Indian Brahma alphabet* erschienen

Der erste Teil der Abhandlung ist dem Beweise gewidmet dass die Schrift in Indien keineswegs so jung ist wie es von einer allerdings immer abnehmenden Anzahl von Gelehrten bisher geglaubt wurde Vorzüglich stützt sich Professor Buhler auf buddhistische und Jain Quellen In musterhafter Weise wird nicht nur der Inhalt sondern der chronologische wie autoritative Wert dieser Zeugnisse dargethan und namentlich das Hauptbedenken entkräftet die älteste Form der Schriftweise weise darauf hin dass dieselbe für eine Prakritsprache nicht für das Sanskrit berechnet gewesen sei was man aus dem Mangel von Zeichen für gewisse Vokale wie r u a schliessen zu müssen glaubt hatte Wird doch für r Vokal in manchen alten Sanskritinschriften durchaus ru geschrieben und hat sich diese Schreibart in mehreren Lesarten

der Rigvedasamhitî erhalten so finden wir *jatru*, wo die Taittinyaquellen durchaus *jarts* haben *sruti* für *srti* etc

Die ältesten Inschriften zeigen bekanntlich zwei verschiedene Schriften zwei sind in einer linksläufigen die weitaus grossere Anzahl in einer rechtsläufigen Schrift abgefasst, für welche letztere jetzt gleichfalls eine linksläufige Form (freilich auf einer Münze) entdeckt worden ist. Die erstere ist ausser den zwei Asoka Inschriften nicht in ausgedehntem Gebrauche gewesen, und scheint nicht weit nach Osten sich verbreitet zu haben. Aus diesen und andern ausreichenden Gründen sieht Professor Buhler in der Brahmalipi diejenige Schrift welche in der Mehrzahl der Asoka Inschriften angewandt ist, und zugleich auch diejenige von welcher in den buddhistischen und Jamaschriften die Rede ist.

Professor Buhler geht sodann ein auf die grosse Verschiedenheit in den Zeichen innerhalb der Brahmalipi selber, welche er als generellen Ausdruck für die bereits damals grosse Mannigfaltigkeit der Schriften hinstellt, woraus sich wieder ergiebt, dass die Schrift nicht eine erst ein paar Menschenalter vor Asoka eingeführte Übung gewesen sein könne. Er weist auch in Kurze lokale Formen der Schrift nach.

Wie die linksläufige Schrift geographisch nicht über Mathura hinaus als üblich nachzuweisen ist und das zweite nachchristliche Jahrhundert nicht überdauert zu haben scheint, so macht der Umstand, dass dieselbe dem aramaischen Alphabet der Achae menidenzeit entnommen sein durfte, es unmöglich, dass sie vor der Eroberung des westlichen Indien unter Dareios dort geschaffen worden sei. Diese Eroberung die kurz vor 500 v Chr füllt, hat offenbar der aramaischen Schrift den Weg nach Indien gebahnt. Die notige Umgestaltung, wenn auch wohl unterstützt durch die in diesen Gegenden blühende grammatische Schule der auch Panini angehorte kann kaum schon 450 v Chr durchgeführt und zur allgemeinen Kenntnis und Verständlichkeit gelangt sein. So ist es also nicht wahrscheinlich dass ein anderes als das Brahma Alphabet in den buddhistischen und Jamaschriften gemeint sei.

Es ist eine glückliche Entdeckung zu welcher das Studium der chinesischen buddhistischen Schriften geführt hat, dass man jetzt auch den Namen dieser westlichen Schrift festgestellt hat (beide führen den Reigen der zahlreichen Schriftarten Lalita vistara 143 17¹). Dieser ist *kharottī* oder *kharosthi*, und die Transskription wird dadurch sichergestellt dass ausdrücklich bemerkt ist das Wort bedeute *lsels* (*kharā*) Lippe (*espham*). Die Form *kharottī* ist die prakritische Ein Mann dieses Namens habe diese Schrift erfunden. Da aber von einer Erfindung hier nicht die Rede sein kann, so kann es auch keinen Erfinder derselben gegeben haben. Aber auch keine historische Tradition diese musste die Erinnerung an die Thatsache der Entlehnung bewahrt haben. So aber war der Name der Schrift allein geblieben und diesen legte man sich auf die einfachste Art zurecht.

Die Form des Wortes *kharottī* *kharosthi* das Wort als sanskritisch betrachtet geht in der That auf ein *kharottha* *kharosha* zurück welches nichts anderes als „Eselslippe“ bedeuten kann. Nun kann man wohl bei einer Bezeichnung wie Schlangen

¹ Dass im Lal tav stava bei der Aufzählung der meist wohl lokalen Schriftarten Brahmi und Kharosthi an erster Stelle genannt sind ist mit ein Beweis für die Richtigkeit von Professor Buhlers Aufstellung. Es sind offenbar die Schriften welche die meiste Realität die grösste Wichtigkeit besessen.

oder Baumschrift an eine Schrift denken deren gewundene oder verzweigte zackige Zuge an die Windungen der Schlange oder die Verastelung der Bäume erinnern. Aber anzunehmen etwa, dass eine Schrift wegen ihrer Ähnlichkeit mit den Lippen des Esels benannt worden wäre wurde eine gleiche Mannichfaltigkeit der Beschaffenheit dieser voraussetzen, wie wir sie in den Bewegungen der Schlangen, den Zweigen der Bäume sehen, diese existirt aber nicht. Somit kann diese Schrift ebensowenig nach den Lippen des Esels, wie nach einem nach den Lippen des Esels benannten Manne benannt worden sein. Die Benennung ist also volksetymologisch gedeutet und hatte in Wirklichkeit diesen Sinn nicht. Hatte sie aber diesen Sinn nicht so kann sie auch nicht ursprünglich sanskritisch gewesen sein. Es war also der fremde Name der Schrift der ins Sanskrit herüber genommen zufällig dieser Interpretation sich ausserlich fügte. Die Prasumption ist nun entschieden dafür, dass der Name ein semitischer resp. aramaischer ist.

Sehen wir uns nun auf semitischem Sprachgebiete um nach einer Erklärung, so bietet sich in merkwürdiger, alle Zufälligkeit scheinbar ausschliessender Homophonie das hebräische חָרֶשׁ *haroseth*, „Gravirung, Skulptur“ u. a. (daneben auch *Jeret* „Stiel Schreibstilus“ entsprechend arab. *harata*, dolavit). Nun drängt sich aber die Frage auf, wie kam der hebräische Terminus zu den Indern? Dass die Inder eine aramaische Schrift unter einem hebräischen Terminus hatten kennen gelernt, wäre kaum begreiflicher, als die Benennung derselben nach der Eselslippe. Waren doch die Chaldaer von jeher ein schreibkundiges und schreiblustiges Volk. Die Wurzel die im Hebr. חָרַת lautet lautet im Ch. Ar. חָרַת. Allerdings wendet auch das Hebr. diese Form an Ex. 32, 16. Doch ist vielleicht der ganze Gebrauch dem Chald entlehnt *hammuktab miktab Elohim ha, harath al hahhôth*, „Die Schrift aber war die Schrift Elohim eingraben in die Tafeln“. Die aramaische Form des Wortes wurde sein חָרְשׁ von חָרַת wie حَرَشׁ von حَرَّت im Aram. ist das Wort allerdings bis her nicht belegt aber die Form ist völlig unbedenklich, für das Sanskrit wurde man die emphatische Form als zu Grunde liegende anzunehmen haben خَرَشׁ. Wenn die Hebreier חָרַת und חָרְשׁ gebrauchten, so ist es doch nicht wahrscheinlich, dass auch bei den Aramiern beide Formen gang und gabe waren. Auch die notwendige Voraussetzung der emphatischen Form notigt an das Aram zu denken. Also nach Indien kam aller Wahrscheinlichkeit nach (man kann sagen gewiss) die Form *Jarattha* 耶拉塔 Woher nahmen nun die Inder die der älteren, der Sanskrit und der hebr. Form des Terminus so genau entsprechende Form *kharosthi*? Dies kann nur auf dem Wege der Rückbildung geschehen sein. War bei *klarosthi* der Umstand, dass es ein Fremdwort war, vergessen (und dies musste bald geschehen) so trat die scheinbare und so nahe liegende ganz einwandfreie Etymologie *klar + osthi* in die Stelle der richtigen Kenntnis. Um dem Worte das Bürgerrecht im Sanskrit zu vindicieren glaubte man die vermeintlich ursprüngliche Form resuscitieren zu müssen und verwandte nach unzähligen Beispielen „klarr“ in „klarosthi“. Die Homophonie ist also in ihrer über rasel enden Voll- und Gkeit Täuschung hat aber eine reale Grundlage.

Das Wort ist nun zwar aus der Literatur verschwunden aber es lebt sich in den modernen Sprachen Indiens davon eine merkwürdige Spur erhalten. Im Hindi kommt nämlich *laur* vor welches bis auf den unwesentlichen Mangel der Aspiration des

Schluss-*ṭ* (die Nasalierung ist in den modernen Sprachen etymologisch bedeutungslos) genau das alte Wort darstellt. Das Wort ist Femininum, was auf die alte Beziehung zu *'ipi'* „Schrift“ hinweist. Freilich, wie sich von selbst versteht, bedeutet das Wort nicht mehr „Schrift“, sondern nur „scratching, scraping“, charakteristisch genug. Man fing an, jedenfalls schon zu der Zeit, als die Kharoithīschrift noch in lebendigem Gebrauche war, unsörmliches unansehnliches Gekritzeln oder überhaupt ein Gekratze, das eine glatte Oberfläche entstellte, mit dem Ausdrucke *kharottī* zu bezeichnen, offenbar als Spott, um die unansehnliche Schrift der monumentalen Brähmalipi gegenüber herabzusetzen. Etwa wie wir von Hieroglyphen sprechen, freilich hier mehr, um die Unverständlichkeit anzudeuten. Es wurde dies Professor Buhlers Ansicht bestätigen. So hatte sich dieser Ausdruck über anderthalb Jahrtausende unverstanden erhalten, und der Inder von heutzutage bezeichnete ohne Sinn und Zweck Gekratzttes, Gekritzeltes mit einem Ausdrucke, der dem Aramaischen ursprünglich als Wort für „Schrift“ entlehnt worden war. Allerdings ist diese Etymologie von *kharotī* nicht über alle Zweifel erhaben.

ALFRED LUDWIG.





Zur alten Topographie des Pir Pāntsāl



IE freundliche Aufforderung des Herausgebers zur Beteiligung an dieser Festschrift fand mich in den Bergen Kasmijs, wo mir an philologischem Rustzeug nur das zu meiner gegenwärtigen Arbeit der Interpretation von Kalhanas Chronik unbedingt Erforderliche zu Gebote steht. Dieser Umstand mag es erklären und rechtfertigen, wenn ich diesen bescheidenen Beitrag der Besprechung jener Notizen widme, die uns in der Rajataramgīni über eine alte Gebirgsstrasse Kasmijs überliefert sind.

Der Pass des *Pir Pāntsāl*¹ bildet mit einer Seehöhe von 11 400 engl. Fuss die tiefste Einsenkung im mittleren Teile der Gebirgskette, die, mit ihren Schneegipfeln bis über 15000' aufsteigend, das Thal Kasmijs im Süden und Südwesten umzieht. Er vermittelt den Zugang in die Thaler der beiden *Solt* (skr. *Tausti*) von *Rajauri* (*Rajapuri*) und *Pāntz* (*Pāntsāsa*), durch welche bequeme und direkte Verbindungslinien nach dem mittleren und westlichen Panjab führen. Diese natürlichen Vorteile veranlässten Akbar nach Eroberung des Thales seine „kaiserliche“ Strasse (*rāh-i-shahī*), die Lahore mit der Sommerresidenz Kasimir verbinden sollte, via Bhumbhar und Rajauri über den *Pir Pāntsāl* zu führen, der denn auch unter seinen Nachfolgern die fast alljährlichen Züge des Mogulhofes nach Kasimir gesehen hat. Diesem Umstunde verdanken wir auch die erste europäische Beschreibung des Passes aus der Feder des wackeren Dr. Bernier, der im Frühjahr 1665 im Gefolge eines der Grossen Auringzebs nach Kasimir zog und über seine Beobachtungen und Erlebnisse im neunten Brief an M. de Mervelles einen ebenso anziehenden wie genauen Bericht gefestet hat.² Die alte Kaiserstrasse, obwohl mit der Zeit zu einem herzlich schlechten Saumpfad verfallen, war bis vor einigen Jahren die mit allen Hülfsmitteln moderner Technik gebaute Fahrstrasse im Thal des Jhelam (*Vitasta*, *Hydaspes*) zu Ende kam die von Handel und Verkehr am meisten benutzte Route geblieben. Sie ist daher auch in den Werken neuerer Reisenden, wie Hugel, Vigne, Drew und Anderer, ausführlich beschrieben.

worden. Unter Verweisung auf diese Werke durften zum Verständnis von Kalhanas Notizen auch die nachfolgenden kurzen Andeutungen über die Topographie der Route genügen.

Der Aufstieg zum Pir Pāntsal beginnt für den von Süden kommenden bei dem Dorfe *Lahramgallī*, dem *Bhairavagālī* der Chronik Siwaras und folgt in der Richtung von West nach Ost dem Bett eines Bergstroms bis zu dem nur im Sommer bewohnten Weiler *Pusṭīa*, der als *Pusṭīvāda* in den Chroniken mehrfach erwähnt wird. Von dort führt die Strasse in steilem Anstieg auf den ca. 3000' hoher gelegenen Pass und dann auf der Kasimir Seite in einem sanft abschwellenden Hochthal hinab zu dem etwa 4% engl Meilen weiter nach Osten gelegenen *Sarai* von *Altabad*, das Akbar erbauen liess. Steile Bergrücken, die von Norden und Süden hart an den von der Passhöhe kommenden Strom herintreten, verengen hier das Thal zur Schlucht. Entlang den abschüssigen Felswänden der linken, oder nördlichen Thalseite führt nun die „Kaiserstrasse“, stellenweise auf genauerem Unterbau hoch über dem Strom weiter das Thal hinab und passiert gegenüber dem von Süden einmündenden Seitenthal des *Rajpi* Flusses die alten Wachtürme von *Inganārī*, dann tritt sie auf das rechte Ufer des vereinigten Stromes über, der von hier ab den Namen *Rembyāra* (skr *Rau angatavi*) führt. Ungefähr 11 engl Meilen von Altabad erreicht die Strasse in dem sich immer mehr öffnenden Waldthal den ersten permanent bewohnten Ort, *Horpor*, der mit dem *Shropura* der Chroniken identisch ist und die Endstation der Gebirgsroute bildet. Etwa 4 engl Meilen unterhalb Horpors tritt die Rembyāra schon in die weite Ebene Kasimirs ein.

Den ersten Anlass zur Erwähnung dieser Gebirgsstrasse bot Kalhana eine Lokalsage, die sich an den Namen König Mihirakulas knüpfte. In diesem Fürsten haben wir, trotz der in der Rajatarangini durchaus verfehlten Datierung, den König dieses Namens vom Stämme der Weißen Hunnen zu erkennen der auf Grund der Resultate neuerer epigraphischer Forschung etwa um 515—530 n C anzusetzen ist und von dem wir durch Huen Tsiang's Bericht wissen, dass sich seine Herrschaft auch auf Kasimir erstreckte. Die Chronik schildert Mihirakula in Übereinstimmung mit den von Sung yun und Huen Tsiang überlieferten Nachrichten als einen überaus grausamen Herrscher. Unter anderen sagenhaften Zügen die zu seiner Charakterisierung dienen sollen, wird uns berichtet (i 302—303), dass er auf der Rückkehr von einem Siegeszug durch ganz Indien beim Thore Kasimirs (*Kasmiram dvāram*) angelangt, den Todesschrei eines in den Abgrund gesturzten Elefanten vernommen und an den grausigen Lauten so viel Gefallen gefunden habe, dass er darauf hundert andere Elefanten absichtlich in die Tiefe rollen liess. Die Bestimmung der hier gemeinten Lokalität, die im Texte selbst durch den in der Chronik für alle nach Kasimir führenden Bergpässe gleichmassig gebrauchten Ausdruck *dvāra* nur allgemein angedeutet ist, verdanken wir in erster Linie der Notiz des Glossators A, im Codex Rjanaka Ratnakantas (vergl meine Ausgabe, Note zu i 302), die besagt Seither heisst die Route, auf der Mihirakula heimkehrte, *Hastivanya*. Dass die hier erwähnte Notiz alt ist, ergiebt sich aus Abul Fazls Rajatarangini Excerpten im Ain-i Akbari (ubers von Col Jarrett, Bibl

¹ Wohl am besten in Travels in Kashmir, Ladak, Iskardo, etc., by G T Vigne London, 1847, Vol I pp. 261 ff

Ind., Vol II, p 383), wo der Ort der von Kalhana erzählten Begebenheit mit dem Namen *Hasti atar* bezeichnet wird. Zum Beweis dass in letzterer Namensform bloss ein verschriebenes *Hastr ang* enthalten ist, genugt die Vergleichung der allerdings viel jüngeren aber aus gleicher Quelle schöpfenden persischen Chroniken des Nirayan Kol und Bir^{ab} Kirtser^u (MSS in meinem Besitz), welche die Anekdote Kalhanas mit der Bemerkung wiedergeben dass der Ort noch jetzt unter dem Namen Histivanj bekannt und auf der Pir Pantsal Route gelegen sei.

Die Nachforschungen, die ich auf Grund dieser Angaben unter meinen kasmiri schen Bekannten anstellte, führten zu keinem Resultate, weder sie selbst, noch ihre Freunde hatten je den Namen „Histivanj“ gehört. Ich entschloss mich daher im Oktober 1891 den Pass selbst zu besuchen. Schon in Horpor zeigte sich, dass der Name den dort ansässigen Kasimir Bauern wohlbekannt war, und als ich 'Alibad Sarai' erreichte hess es sich leicht durch ein successives Kreuzverhör der des Weges ziehen den Bewohner der beiderseitigen Thaler feststellen dass der hohe Bergrücken, der hier von Suden her an den Pir Pantsal Strom herantritt und sich mit seinen überaus steilen Felswänden etwa 2000 über dem am Nordufer gegenüber liegenden Sarai erhebt, noch heute im Munde des Bergvolkes den Namen *Hast r ang* führt. Sie alle hatten erzählen gehört, dass einst die Elefanten eines Königs von der Höhe dieses Gebirgsrückens hinab in die Schlucht des Pir Pantsal Stromes gesturzt waren. Ob durch Zufall oder Gewalt, das wussten sie freilich nicht zu sagen, und auch den Namen des Königs konnten sie mir nicht angeben — ware es doch schon so lange her. Als ich aber die älteren Leute und darunter meinen eigenen Bergführer, Pir Bakhsh aus Bahramgalla darüber befragte weshalb denn wohl Elefanten auf jene Höhe gebracht worden waren da zauderten sie nicht mit der Antwort, dass es eben die alte Strasse sei die, bevor Kaiser Akbar die seine gebaut, über Hast vanj und der Südseite des Thales entlang geführt habe.

Zum Beweis dass wir es hier mit einer alten Tradition zu thun haben dient eine Angabe Abul Fazls der an einer andern Stelle (I c Vol II, p 347) in der Richtung von Bhimbhar nach Kasimir ausser der Route des Pir Pantsal noch zwei andere Routen besonders anführt. Von diesen wird an erster Stelle die von *Hasti atar* (lies *Hastivanj*) genannt welche die fruhere Route für den Marsch von Truppen gewesen sei.¹

Ein Blick auf das Terrain oder die von der Survey of India herausgegebenen Karten² genugt um die Richtung dieser älteren Route vollauf verständlich zu machen. Gegenüber 'Alibad Sarai' mündet von Suden ein Hochthal, durch das ein für Lasttiere wohl gangbarer Weg an dem Bergsee von *Nandan Sar* vorbei und über den *Durhat* Pass direkt in das Quellgebiet der Toli von Rajauri führt. Diese Seitenroute, die auch in den Jahren 1814 und 1819 von starken Kolonnen der auf Horpor vor dringenden Sikkh-Armee mit Erfolg benutzt wurde, findet nun ihre natürliche Fortsetzung

¹ Mit Abul Fazls dritter Route, *Tangia ab* ist ein ca. 5 engl Meilen nördl ch vom Pir Pantsal gelegener ual noch jetzt von Schmugglern oft benützter Geländeübergang dieses Namens gemeint — Die in der Note der engl Cierset ang zu dieser Stelle mitgetheilten Erklärungen eines kasmirischen Gewahrs mannes beruhen auf ungünstiger Lokalkenntniss.

² Vergl. Map of Jammu, Kasimir and Adjacent Districts, 1861 4 miles = 1", Map of Kasimir (surveyed 1855-57), 1877, 2 miles = 1", auch L'atér 28 29 des Atlas of India

auf der Südseite des Pir Pansal Thales, also über *Hast'āṣṭāj*. Hierbei wird der Übergang über den Pir Pansal Strom völlig vermieden, der, wie ich mich im weiteren Verlauf meiner Tour selbst überzeugte, auch im Herbst schwer zu durchwaten ist und in der Zeit der Schneeschmelze gewiss noch grössere Hindernisse bietet. Der Bergrücken von Hast'āṣṭāj, der nach Norden dem Strome zu in abschüssigen Felsmauern endet, senkt sich nach Westen und Osten in verhältnismässig sanftem Winkel mit grasigen Abhängen. Jeglichen Zweifel über die Gingürigkeit dieser Route beseitigte das Bekenntnis meines biedern Pir Bikhsh, dass er gar häufig mit Genossen von Bihramgalla schwer mit Reis beladene Ponies über Hast'āṣṭāj geführt und so den Polizeiposten von 'Aliabad Sarai, wie — das kāmische Ausfuhrverbot stets mit Erfolg umgangen habe. Weitere Bestätigung endlich für die hier erwähnte alte Route bietet die unten zu besprechende Lage der einstigen Grenzfeste von *Kramararta*.

Der Name Hast'āṣṭāj enthält im ersten Teil unzweifelhaft den Kasmiri Stamm *hast'* „Elefant“, von skr */astu*, für den zweiten Teil *ṭāṣṭāj* ist mir keine sichere Etymologie bekannt¹. Dem Ursprunge des Namens Hast'āṣṭāj nachspuren zu wollen, der in seiner älteren Form vielleicht den direkten Anlass zur Entstehung der obenerwähnten Legende bot, wäre beim Mangel bestimmter Anhaltspunkte ein vergebliches Bemühen, doch ergiebt sich aus obiger Auseinandersetzung immerhin, dass Kalhana hier, wie in vielen andern Fällen, uns eine alte Lokaltradition überliefert hat.²

Die weiteren Nachrichten der Chronik über diese Gebirgsroute lassen sich am besten im Zusammenhang mit den Stellen III 227 und V 39 zur Besprechung bringen. An der erstenen erzählt uns Kalhana, dass der vom grossen Vikramaditya — Harsa von Ujjyaini zum Regenten Kasmirs ersehene Poet Mitrgupta nach Überschreitung des Gebirges die den neuen Fürsten an der Grenze des Landes erwartenden Minister bei dem mit dem Namen *Kunbiṭā* bezeichneten *dhakka* angetroffen habe, der sich damals an dem *Kramararta* genannten Ort befunden, „jetzt aber (d. h. in Kalhana's Zeit) in *Sūrapura* gelegen sei“. Aus der zweiten Stelle erfahren wir, dass es Sura, der allmächtige Minister Avantivarman's (ca. 855—883 n. C.), gewesen sei, der den „dhakka“ von *Kramararta* in die von ihm selbst gegründete Stadt *Sūrapura* verlegt habe. Zur allgemeinen Orientierung betreffs der hier genannten Lokalitäten dient schon die Erwähnung von *Sūrapura*, das unzweifelhaft mit dem heutigen *Harpur*, der Endstation der Pir Pansal Route (siehe oben), identisch ist. Dies beweisen außer der Identität der Namen, die sich aus den Lautgesetzen des Kasmiri ergiebt,³ die zahl-

¹ Abul Fazl erklärt nach Col Jarretts Übersetzung *ṭāṣṭāj* (recte *ṭāṣṭāj*) mit „injury“, doch kommt das Wort mit dieser Bedeutung im heutigen Kasmiri nicht vor. Die oben zitierten persischen Kompli- latores geben *ṭāṣṭāj* mit *rāṣṭāj* wieder, wobei sie wahrscheinlich an Kas̄mīr *ṭāṣṭāj* „Handelsgeschäft“, von skr *rāṣṭāj*, denken. Die Inwohner selbst haben so weit meine Erkundigungen reichen keine Deutung für den Namen. Die in der Note der Übersetzung des Amī Akbarī vorgeschlagene Ableitung von skr *ṭāṣṭāj*, die auf einer fälschlich supposeden Namensform (*Kast'ṭāṣṭāj*) beruht, ist unhaltbar.

² Bernier ist am Pir Pansal Zeuge eines an die obige Erzählung erinnernden Unglücksfalls gewesen, der sich beim Aufstieg von *Pusara*, also auf der Hast'āṣṭāj entgegengesetzten Seite des Passes, ereignete. Die Kolonne der Damen des kaiserlichen Ceraglio tragenden Elefanten geriet auf dem steilen Pfade in Unordnung, wobei fünfzehn Tiere absturzten und zu Grunde gingen. Die Kurose Karte Kasmirs, die Constables Übersetzung p. 408 aus der Amsterdamer Ausgabe von 1672 reproduziert, zeigt recht anschaulich den Berg des „Pire Penjale“ mit der abwärts kollerrnden Elephantenschaar.

³ In *Sūrapura* > *Harpur* haben wir den regelmässigen Wandel von „> A, vergl. skr *sāt's* Kas̄mīr.“

reichen Stellen der Rajatarangini und ihrer Fortsetzungen, in denen Surapura als Einbruchstation für die von *Rajapuri* (*Rajauri*), *Bhāravagala* (*Bahramgalla*), *Pusjāyanada* (*Pusiana*) Kommenden oder umgekehrt als Austrittspunkt für die Kasnur in jener Richtung Verlassenden genannt wird¹. Dagegen sind wir für die Bestimmung von *Kramararta* und die Erklärung des sonst völlig unbekannten Ausdrucks *dhakka* wieder auf den Glossator A, hingewiesen, der in v. 39 *Kramararta* mit *Kamelanakotta* und *dhakka* mit *dranga* wiedergiebt.

Mit dem Worte *dranga* (oder *dranga*) bezeichnen Kalhana und dies späteren Chronisten wie ich im II. Band meiner Rajatarangini Ausgabe des Naheren auszuführen und zu beweisen hoffe, überall die an den ins Thal führenden Passen gelegenen befestigten Grenzwachtstationen oder Klausen, die in einem den Zwecken der Verteidigung, des Zolles und der Grenzpolizei dienten und sich an den meisten Punkten bis in die jüngste Zeit erhalten haben². Zur Annahme, dass *dhakka* wirklich dieselbe Bedeutung wie *dranga* hatte, berechtigt außer dem Zeugniß der Glosse der Umstand, dass das nach Surapura verlegte Grenzfort von Kalhana direkt als *Śurapuradranga* erwähnt wird. Wir finden diese Bezeichnung in viii 1352 und in der interessanten Stelle viii 1577—1580, wo uns berichtet wird, wie der Kommandant dieses Forts (*drangadhipa*, *drangaśā*) um Juli—August 1128 n. C. den von *Pusjāyanada* (*Pusiana*) aus streifenden Rebellen Utpala, den Mörder König Sussalas, im Hochgebirg abfing und hinrichten ließ³. Auch später noch, ums Ende des funfzehnten Jahrhunderts, kennt Srivara den *dranga* von Surapura, iv 582 und meint gewiss denselben Ort, wenn er (i 408) von Sultan Zain ul abidin berichtet, dass dieser auf der Route von Surapura ein Hospiz für Reisende angelegt und bei der Zollstation (*sūkasthāna*) Lastträger aus Ablusara (Gegend um Bhumbhar) angesiedelt habe.

Die oben erwähnte Tour bot mir Gelegenheit, sowohl die Position von *Kramararta*, wie die der nach Surapura verlegten Klause aufzufinden zu machen. Der Name

nath handert, *Samalī Hamal* (Name eines Pargana), *sarad harud*, Herbst etc. Zur Ausschaltung des *ū* der ersten Silbe vergl. skr. *tula* *kaam tul* Maulbeere, *sudūra* *sudūr*, Mennig, *sukti* *sukta* „Nadel“, *fura* am Ende von Lokalnamen erscheint in Kalma stets als *fur*, vergl. *Kahānfura* *Kalsmata* *Suvā fura* *Sūfūr* *Parshasofura* *Parṣipor*, etc.

¹ Vergl. Rajat vii, 1348 1352, viii 103, 1266 1577 ff., Srivara i, 109, iii, 433, iv, 531, 589 611, etc.

Ausser dem oben besprochenen Grenzort erfahren wir noch in Rajat vii, 1596 1597 2010 von dem *Kārkota* benannten *dranga*, der die nach *Lokara* (*Lohārī*) führende Tosamaidān Route sperrte, ich habe ihn im Herbst 1802 in den oberhalb des Dorfes *Drang* (ca. 74°36' ö. Länge, 33°7' n. Breite) erhaltenen alten Wachtürmen wiedergefunden. Eine andere als *dranga* bezeichnete Klaue die viii, 2507 270^a erwähnt wird lag in dem noch heute *Drang* benannten Hochthale des *Lolab* Par gana durch das ein Bergpfad zum alten Heiligtum der Straße ins Thal der *Kāranganga* führte. Auch die berühmte Klaue im Engpass des Vitasta unterhalb *Jarukhanūla* die schon Huen Tsang passierte (Lef., übers. Beal, p. 68), muss — obwohl sie von Kalhana, viii 413 451, wie schon früher von Alberans (übers. Sachau I 207), nur als *āra* „Thor“ erwähnt wird — die Berechnung *drangi* geführt haben, denn so heißt das Volk noch heute die Felsen des alten Thrones am rechten Stromufer (vergl. Vigoe, Travels, II, p. 1781 — Von „Strassen und drangi“ im Allgemeinen handelt Rajat viii, 1931 und von Zoll einkünften der *drangi* vers. 238 der Vierten Chronik).

² Die Kommandanten dieser Grenzposten spielen unter dem Titel *margesa margafat* in den Berichten der älteren Chroniken eine grosse Rolle. Ihre Fächer wurden in Mogul Zeiten erblichen *Udar* (Ertragen) deren Nachkommen, seit der Sikh Eroberung ihrer Privilegien und Lehen beraubt, noch heute am Ausgang der wichtigsten Tässer, z. B. in 34, 77 unweit Horaspur, wohnen.

Kamelanakotta, womit A, Kramavarta wiedergiebt, lebt noch heute in der Form *Kamelankot* als die Bezeichnung eines Felskogels, der, auf der rechten Thalseite und den Turmen von *Inganari* gerade gegenüber, im Winkel der dort sich vereinigenden Strome vom Pir Pantisal und vom Rupri Pass gelegen ist. Er steigt mit steilen Wanden etwa 200' über der Thalsohle empor und bildet den letzten isolierten Ausläufer einer hohen Bergkette, die sich vom Sudwesten herabsenkt und deren mehr nordlich streichender Abzweigung wir schon bei Hastvanj begegnet sind. Die Spitze dieses Hugels bildet ein kleines Plateau von ca 200 Lange und 50 Breite, an den Endpunkten stehen zwei octogonale Wachtürme von massivem, aber rohem Gemauer, die durch eine doppelte steinerne Brustwehr verbunden sind. Obwohl dieses kleine Fort in seiner gegenwärtigen Gestalt, sammt den übrigen Befestigungen ähnlicher Konstruktion auf der Route, vielleicht erst in den Jahren 1814—19 entstanden ist, da die Pathans den Pass gegen die von Rajauri vordringenden Truppen Ranjit Singh's zu halten suchten, so muss doch die militärische Wichtigkeit des Punktes schon weit früher erkannt worden sein. Denn Kamelankot beherrscht vollständig die zwischen seinem Fuß und dem nahen Strombett sich hinziehenden Pfade nach *Hastvanj*—*Pir Pantisal* und dem *Rupri*-Pass. Dass schon der Glossator den Namen mit dem beigesetzten *kottā* (kasm. *köt*) kennt, spricht für eine ältere Befestigung an dieser Stelle. Die Form *Kamelan-* zeigt den Stamm *Kamel-* mit dem kasm. Pluralsuffix des Genitiv (Objectiv) *an* < skr. *-anam*, da *Kamel* selbst mit Rücksicht auf Falle analoger Lautentwicklung auf skr. *Kramavarta* zurückgeführt werden darf, so entspricht *Kamelankot* einem skr. **Kramavartānām kottam* *

Während ich also bei Kamelankot das Kramavarta Kalhana's und damit die ursprüngliche Position der von ihm in 227 *Kambia* genannten Grenzstation wiedergefunden zu haben glaube, vermag ich über den letzteren Namen keinerlei Auskunft zu geben. Da er anderswo nicht wiederkehrt ist der Schluss wohl berechtigt, dass er schon früher durch die Verlegung der Thalsperre nach Surapura und die dadurch gegebene neue Bezeichnung *Surapuradranga* in Vergessenheit geriet.

Die spätere Lage der Klause ergiebt sich aus der noch jetzt in *Harpur* erhaltenen Tradition, die berichtet, dass an einer ca 1½, engl. Meilen oberhalb des Ortes gelegenen Stelle, wo ein felsiger Gebürgsvorsprung den Thalgrund bis auf etwa 200 Schritte verengt, sich einst ein altes Thor befunden habe. Die von dichtem Fichtenwald bedeckte Stelle tragt jetzt den Namen *Ilaht Darasa* „Gottesthor“, der steinalte Vater des jetzigen Muqdam, oder Dorfchulzen, erinnerte sich aber in seiner Jugend auch die Bezeichnung *Drang* gehört zu hören. Alte Münzen werden hier häufig gefunden, und im Unterholz lassen sich noch die Spuren von verfallenem Gemauer verfolgen. Ein Denkmal alter Kunst findet sich an einem ca 400 Schritt weiter aufwärts am Ufer des Stromes gelegenen grossen Felsblock, der in drei über 4 hohen reich ornamentierten Nischen schon gearbeitete Miniaturdarstellungen von Tempeln kasmirischen Stils in Basrelief aufweist.

* Für den Wandel von skr. *Arama* > kasm. *Küm* bietet der wohlbekannte kasm. Landschaftsname *Aumris* < skr. *Aramasya* (Rajat.) eine sichere Parallelie. Die Länge des Vokals in *Küm*[d] erklärt sich durch Assimilierung von *r* an das vorangehende *m* (in der Zwischenform **Arim ars*) und spätere Erstals lehnung, wie in kasm. *Darsar* < skr. *Dakshans*. Belege für kasm. / < skr. *r* + Dental sind *käum* *śarūṣ* skr. : *ars* „Winkel“, *muṣṭut* skr. *marīṣ*, gegeben.

Nach der Überlieferung soll Hor^opor, noch jetzt ein lebhafter Ort und Sitz eines Zollamtes, sich einst fast drei engl Meilen dem Thal entlang erstreckt haben. Bis vor einigen Jahren mussten alle Unterthanen des M^{ah}araja die das Land auf dieser Route verlassen wollten, sich vor den in Hor^opor, Ingantri und Alabid Sarai befindlichen und im offiziellen Persisch *rakdar* genannten Polizeiposten durch Passe legitimieren. Dass man in alter Zeit an solchen Punkten auch über die ins Land Ziehenden genaue Kontrolle geübt hat, ergiebt sich aus einer interessanten Mitteilung Alberunis (ubers Sachau i 206).

Mag das historische Interesse, das sich an die hier besprochene Gebirgsroute knüpft, auch nur als ein ortlich beschränktes gelten, so durfte ihre Erörterung doch immerhin gezeigt haben, dass wir jenes zahere Festhalten an Local Traditionen und Namen, wie es der Bevölkerung der Gebirgsländer Europas eigen ist, auch *mutatis mutandis* in den Bergen Kasmirs voraussetzen dürfen.

MARC AUREL STEIN





Zur angeblichen „gemein-westeuropäischen Accentregelung“

 MIT Corssen nimmt man vielfach an dass der historischen Betonung des Lateins eine urtische Accentregelung vorausgegangen ist durch die der freie vorwiegend musikalische indogermanische Wortaccent durchgängig als stark exspiratorischer Accent auf der ersten Silbe eines jeden Wortes — sowohl des einfachen als komponierten — fixirt wurde Thurneysen hat nun (1883) Revue Celt 6, 311—313, die Behauptung ausgesprochen dass das Gemein germanische und Urkeltische denselben Accent wie das Untalische besessen hätten und dazu vermutet dass en historischer Zusammenhang bestehe indem eine gemein westeuroperische Accentregelung zu statuieren sei Die von ihm angeführten That sachen und die diraus gezogenen weitgehenden Schlusse stehen teilweise in solchem Widerspruch dass es begreiflich ist wie Brugmann (1886) Grundriss I 539 Anm 3 die ganze Vermutung als kuhn bezeichnet ihre Unwahrscheinlichkeit hinsichtlich des Germanischen darthut und nur der Annahme eines Zusammenhangs der kel tischen Accentuation mit der italischen weniger entgegen ist Ohne hierauf Ruck sicht zu nehmen schreibt Thurneysen (1888) Rhein Museum 43 349 diese drei Volker — d h Italer Kelten und Germanen — haben das Gemeinsame dass sich bei ihnen, wohl in früher Zeit die Anfangsbetonung aller Wörter fest stellte eine so nebenbei auftretende Behauptung ohne Beweis oder Citat als ob es sich um eine allgemein anerkannte wienschastliche Thatsache handle Blos mit einem Verweis auf die eben vorgeführten Stellen schreibt Planta Grammatik der oekisch umbrischen Dialekte I 589 nachdem er bemerkt hat dass im Untalischen der Accent überall auf der ersten Silbe des Wortes stand es ist nicht unwahrscheinlich dass die Zurückziehung des Accents im Italischen mit derjenigen im Keltischen (und Germanischen?) direkten Zusammenhang hat Dies hier wohl in Folge der warnenden Bemerkung Brugmanns stehende Fragezeichen nach Germanisch verschwindet wieder ohne Angabe eines Grundes bei Planta's Benutzer Fr Stolz Derselbe schreibt in der im Erscheinen begriffenen ausführlich angelegten Historischen Grammatik der Lat Sprache (Leipzig 1894) in der ihm die Bearbeitung der Lautlehre zugefallen ist Die Veränderung der Art des Accentes — im Untalischen — hatte auch die Zurückziehung desselben vom Ende des Wortes¹ und seine Fixirung auf der anlauten

¹ En unbefangener Leser muss doch heraus foltern dass im Indogermanischen wenn nicht ausschließlich so doch vorwiegend Endbetonung der Wörter herrschte Zu solchen Entstellungen von

den Silbe zufolge, eine Erscheinung, in welcher das Italische mit dem Keltischen und Germanischen übereinstimmt. Ja es ist nicht unmöglich und wird auch von einigen Sprachforschern angenommen, dass diese Übereinstimmung der drei oben genannten Sprachgruppen auf gemeinsamer Grundlage beruhe" (I 1 S 96)

Erwagt man, dass das Werk, in dem diese Satze stehen, nach dem Begleitwort die Vertreter der Wissenschaft und besonders die Männer der Schule, über den derzeitigen Stand der Wissenschaft orientieren soll", nimmt man noch Ausserungen wie die von Stoltz (I 1 S 6) über Italer und Kelten hinzu — so braucht man keine besondere Prophetengabe zu besitzen, um voraus sagen zu können, dass, nachdem die graeko-italische Spracheinheit bald glücklich beseitigt ist, demnächst in weiteren Kreisen eine angeblich westeuropäische, d. h. italo-keltisch germanische Spracheinheit als Ergebniss der Wissenschaft glaubig hingenommen und als Grundlage weiterer Kombinationen verwendet werden wird.

Um zwei Punkte handelt es sich, 1. um die Behauptung, dass im Gemeingermanischen und Urkeltischen „Anfangsbetonung aller Wörter“ herrschte, wie sie für's Uritalische nicht unwahrscheinlich ist und 2. um die daran geknüpfte Vermutung, dass diese gleichartige Umgestaltung des indogermanischen Accentes in den drei Sprachen eine gemeinsame Accentregelung ist. Es lässt sich unschwer zeigen, dass die Behauptung unter 1. nicht den Thatsachen entspricht. Beginnen wir mit dem Verhältnisse des Germanischen zum Uratalischen:

Aus leicht begreiflichen Gründen (meist Einsilbigkeit) können Pronomina, Präposition, Konjunktionen, auch Zahlwörter kaum in Vergleich kommen, es bleibt also Nomen (Substantiv und Adjektiv) und Verbum und zwar sowohl einfach als komponiert. Hier herrscht nun tatsächlich zwischen Uratalisch und Gemeingermanisch d'nm Gleichartigkeit, dass im Nomen (einfach und komponiert) der Accent durchgängig auf der ersten Silbe ruht, beide Sprachstämme haben also die im Indogermanischen schon häufig vorhandene Anfangsbetonung des Nomens (s. die Ann.) zur allgemeinen Norm erhoben, also in gewissem Umfang gleichartige Umgestaltung des Alten vorgenommen. Beim Verbum müssen wir zwischen einfachem und komponiertem unterscheiden. Im Germanischen sowohl wie im Italischen hat — wie auch in andern indogerm. Sprachen — schon in vorhistorischer Zeit die sogenannte Ilexion der Verba auf a die stammabsusende der Verba auf u so gut wie vollständig verdrängt,

es kann also in dem die überwiegende Mehrzahl der Formen (vgl. 3 i im Veda) stellenden Präsenssystem nur feste Betonung im Urgermanischen und Urtalischen herrschen und zwar nach dem bedeutenden numerischen Überwiegen der Präsensstämme nach dem Typus und *bharati* Betonung der ersten Silbe die gleichartige Betonung lat. *dicit*, *legit*, *agit*, got. *teihip*, *akihp*, *nimip*, *biugip* und aller zum Präsensstamm gehörigen Formen ist einfach altindogermanische Betonung und kann bei der Frage, ob Urtalisch und Gemeingermanisch gleichartig und gemeinsam die indogerm. Betonung geändert haben, nicht in Betracht kommen. Um so wichtiger ist die Betonung der komponierten Verba im German. und Urtalischen. Gegenüber der indogerm. Betonung, wie sie Indisch in *sam bharati* (orthotoniert) und *sam bharat* (enklatisch) aufweist, betont das Urtalische durchgangig *collidit*, *incidit*, das Germ. *gateihip*, *frantimip*. Das Litem hat also durchgangig die Betonung der indog. Enklise und das Germanische durchgangig die Betonung der indog. Orthotonese verallgemeinert. Gemeingerm. und Urtalisch gehen also in dieser wichtigen Gruppe direkt die entgegengesetzten Wege. Unter diesen Umständen kann doch von einer thatsachlichen Anfangsbetonung aller Wörter im Germ., wie sie fürs Urtalische angenommen wird, keine Rede sei. Aber vielleicht sind die thatsachlichen Abweichungen zwischen Gemeingerm. und Urtalisch so geringfügig, dass man sie gegenüber der Übereinstimmung unberücksichtigt lassen darf? In numerischer Hinsicht trifft dies gewiss nicht zu, da die komponierten Verba in beiden Sprachstammen sicher 4 bis 5 mal so zahlreich sind als die einfachen (vgl. z. B. lat. *laedo* = *al*, *il*, *col*, *e lido*, *caedo* *abs*, *con*, *de*, *ex*, *m*, *re*, *oc*, *praecldo* u. a., got. *af*-, *and*, *at*, *bi*, *dis*-, *fra*-, *ga*-, *us* *numan*, *ana*, *bi*, *fra*, *ga*, *usquiman* u. a.). Noch wichtiger werden die numerisch zahlreichen Betonungsdifferenzen zwischen Germ. und Urtal unter einem anderen Gesichtspunkt. Die Zahl der Fälle, in denen Germ. und Urtal übereinstimmend gegenüber der indogerm. Ursprache Anfangsbetonung der Wörter zeigen (z. B. got. *fadar*, lat. *pater*), ist im Verhältnis zu den Fällen, in denen beide übereinstimmend die indogerm. Betonung bewahrt haben (z. B. got. *bropar*, *teihip*, lat. *fräder*, *dicit*) und in denen sie gegenüber dem Indogerm. direkt aus einandergehen (im komponierten Verb), numerisch verhältnismässig beschränkt. Um so mehr müssen die thitsächlich vorhandenen Differenzen betont und nicht vernachlässigt werden, um so mehr muss gefragt werden, ob nicht die vorhandene Übereinstimmung des Germ. und Urtalischen gegenüber dem Indogerm. bedeutungslos ist. Dies lässt sich in der That zeigen. Es ist seit Verners Entdeckung eine feststehende Thitsache der germ. Sprachgeschichte, dass das Germ. noch nach dem Eintreten der germ. Lautverschiebung den beweglichen indogerm. Accent hatte, also der gemeingermanische feste Accent im Sonderleben des germ. Sprachstammes eingetreten ist. Die Übereinstimmung von got. *fadar* und lat. *pater* gegenüber den indogerm. Betonung repräsentierenden ind. *pitār*, gr. *tatip* beruht daher ebenso wenig auf gemeinsamer Entwicklung wie das *d* in got. *midjs* und lat. *medius* gegenüber indogerm. *dk* (ind. *midhas*). Es besteht also zwischen Gemeingerm. und Urtalisch weder die von Thurneysen Planta Stolz behauptete thatsachliche Übereinstimmung in der „Anfangsbetonung aller Wörter“ noch ist für die partielle Übereinstimmung in der Betonung gegenüber dem Indogerm. eine gemeinsame Umgestaltung des Überkommenen anzunehmen.



Rechtshistorisches aus der *Rājatarangini*.

MICHDEM durch Stein's zuverlässige, vollständige Textausgabe der *Rajatarangini*¹ eine sichere Grundlage für die antiquarische Verwertung dieser wichtigen Quelle geschaffen ist, wird es wohl ohne den für den 2. Band in Aussicht gestellten Erläuterungen des Herausgebers vorzugehen gestattet sein die rechtsgeschichtlichen Elemente der kashmirischen Chronik und ihre Beziehungen zu den indischen Rechtsquellen im Zusammenhang und eingehender zu erörtern als dies in meiner Bearbeitung von „Recht und Sitte“ für den Grundriss der indo-arischen Philologie möglich war.

Die allgemeine Übereinstimmung zwischen der *R* und *Manu*, der einzigen ihm bekannten Smṛti, hat schon Troyer 2, 484—504 hervorgehoben. Doch geht er zu weit, wenn er 1, 356 die von König *Jaloka* eingesetzten 18 *karmasthana* 1, 120 mit den bekannten 18 Rechtsfällen *tyarakarapada M* 8, 3—7 identifiziert. Offenbar sind diejenigen 18 *karmasthana* gemeint, von denen *R* 4, 141 als *prakṛitī* wieder die Rede ist. Da nun nach 1, 120 durch die Kreirung der „18 Ämter“, die im Anschluss an die von *Jaloka* begründeten 7 Ministerien erwähnt werden, eine *gauthisṭart sthāti* geschaffen wird, so liegt es nahe, an das *Alibh* zu denken, und dort finden sich 2, 5, 38 wirklich 18 *tirtha* d. h. „Personen in der nächsten Umgebung eines Fürsten“, genannt, deren Titel sich aus einer in dem Komm angeführten Stelle aus dem *ttiśastra* (ähnlich im *Ramay* nebst *Komm* und *Panc*, vgl. B R s v *tirtha*) ergeben. Allerdings korrespondieren einige dieser Titel, namentlich der *dharmaḍhyakṣa* und *camupati*, mit den Namen der 7 Minister (*prakṛiti*), die nach der *R* unabhängig von den *karmasthana* existieren. Dies hindert aber nicht anzunehmen, dass die Zahl 18 für die Anzahl der Ämter typisch war. Dagegen finden sich die 7 Minister bei *Manu* (7, 54) tatsächlich vor, nur dass er sie statt *prakṛiti sacū* nennt eine übrigens auch der *R* wohlbekannte Bezeichnung, auch die Namen der 7 Minister der *R* *dharmaḍhyakṣa*, *dhanadhy*, *kosadhy*, *camupati duta*, *purodhas*, *daravaya* kommen in den Smṛtis wortlich oder in Synonymen häufig vor.

Eigentlich historischen Boden betritt man auf dem Gebiet der Beamtennamen wohl erst mit den erwähnten, von König *Lalitaditya* (693—729 n. Chr.) eingesetzten 5 *karmasthana*, d. h. „Hofämtern“ (Stein in Festgr. an R v Roth 198) des Oberthührhunders oder Kammerers, Ministers des Auswärtigen, Stallmeisters, Schatzmeisters und Polizeidirektors. Diese Hofämter sollen aus den 18 alten *karmasthana* entstanden

nehmen Aus der angeblichen „gemeinwesteuropäischen Accentregelung“ ist also das Germanische auszuscheiden.

Ebensowenig geben die bis jetzt erwiesenen Thatsachen aus den keltischen Sprachen genugend Grund von einer übereinstimmenden und gemeinsamen Accentregelung des Urtalischen und Urkeltischen zu reden. Es ist zu konstatieren 1) dass ein gemeinkeltischer Accent in dem Sinne, wie wir von einem gemeingermanischen oder urtalischen Accent reden, thatsachlich nicht existiert und in historischer Zeit nicht existiert hat, 2) dass wir von einem urkeltischen Accent, der von dem indogerm. Accent verschieden wäre, nichts wissen.

Die erhaltenen keltischen Sprachen scheiden sich soweit wir sie überblicken können, auch hinsichtlich der Betonung in die bekannten zwei Gruppen den irisch galischen Zweig und den britannischen (kymrisch bretonisch). In letzterem betont das Kymrische heutigen Tages in zwei und mehrsilbigen Wortern mechanisch die vorletzte Silbe (*perchen, perchenog, perchenogaeth, perchenogaethu*), sowohl bei Nomen als Verbum komponiert wie unkomponiert, hierzu stimmen die bretonischen Dialekte mit Ausnahme des Dialekts von Vannes der die Endsilbe betont. Zahlreiche Erscheinungen der Lautlehre machen es fast so gut wie sicher, dass im Britannischen noch in historischer Zeit an Stelle der heutigen Paenultimabetonung mechanische Ultimabetonung herrschte wie im Dialekt von Vannes noch jetzt. Es hatte demnach das Britannische, als die flexivischen Silben noch vorhanden waren, mechanische Betonung der Paenultima, die nach Verlust der flexivischen Silben zur Ultimabetonung wurde und im Verlauf sich in neue Paenultimabetonung allmählich umsetzte bis auf den Dialekt von Vannes. Dies das mehr oder weniger Thatsachliche auf der einen Seite. Der irisch galische Zweig kennt weder das mechanische Betonungsprinzip des Britannischen noch dasjenige des Urtalischen. Im Nomen herrscht wie im Germ und Urtalischen Betonung der Anfangssilbe durchgangig, ebenso im einfachen Verb die wesentlich indogerman. Betonung wie im Germ und Urtalischen, im komponierten Verb dagegen, wo Germ und Urtalisch so charakteristisch durchaus auseinandergehen weicht das Irische von beiden gleichmassig ab, es hat noch die indogermanische Doppelbetonung des Verbums je nach Stellung im Satz. Es heißtt je nach der Stellung im Satz bald *asbeir* (er sagt) oder *c̄fir* bald *asberam* oder *c̄prem, asberit* oder *c̄pret* ganz wie im Indischen *sam bharati* oder *sam bhūati*, während es urtal immer *absedit, conctuit*, germ immer *gatehtj, gatuhant* heißtt. Zieht man hierzu noch in Erwagung, dass im Altirischen die komponierten Verba im Verhältniss zu den einfachen noch häufiger sind als im Italischen und Germanischen, dass die Fälle wo man *asbeir* gegenüber *c̄fir* sagt, sich wie 4 : 1 verhalten (Kelt Stud Hest 2, S. 106) so begreift man wie oft das im Satz eine so wichtige Rolle spielende Verbum eine andere Betonung als die der ersten Silbe zeigt. Beachtet man noch ferner, dass zahlreiche Substantiva und Adjektiva in Folge der Auslautsgesetze einsilbig geworden sind also ebenso wie die meisten andern Elemente des Satzes außer dem Verbum keine andre Betonung als auf der vorhandenen Silbe aufweisen können so wird man verstehen das die Sätze im Altirischen so ungeheuer selten nicht sind, wo das einzige mehrsilbige Wort das ja nur eine andre Betonung als die der ersten Silbe aufweisen kann, thatsachlich nicht die erste Silbe betont.

Das muss doch für jeden, für den Sprachen noch ausser in Grammatik und Wörterbuch existieren zu denken geben. Kurz, wer will sich nach dem Bemerkten dazu entschliessen, die auf indogerm Grundlage beruhende, die ganze altirische Sprache beherrschende Doppelbetonung jeder komponierten Verbalform so geringfügig zu achten um den Satz zu dekretieren im Irischen herrscht Anfangsbetonung aller Wörter. Dies muss man aber, wenn man von einer gleichartigen und gemeinsamen Urtalischen und Keltischen Accentregelung reden will. Die altirische Betonung nun erklärt Thurneysen für die Urkeltische. Für das komponierte Verb sucht er aus verschiedenen Erscheinungen den Nachweis zu führen, dass im Urkeltischen wie im Altirischen die Doppelbetonung herrschte. Dies ist, da die Doppelbetonung jeder Verbalform ja nicht eine kelto-italische Neuerung sondern das indogerm regulare Verhältniss ist, ziemlich selbstverständlich protestiert aber doch entschieden gegen die Behauptung, im Urkeltischen habe Anfangsbetonung aller Wörter geherrscht wie im Urtalischen. Durchgangige Betonung der ersten Silbe des Nomens wie im Irischen sucht Thurneysen im Urkeltischen dadurch zu erweisen, dass er fürs Altgallische aus franz *Troies* die Betonung *Tlesasses* und aus *kymr tywys* „Führen, Führung“ wegen des anlautenden *t* ein altkelt **toessus* (aus *to + ed + us*) erschliesst. Solche vereinzelte Beispiele könnten nur dann einige Beweiskraft für Thurneysen's Annahme haben, wenn das Indogerm nie die erste Silbe im Nomen betont hatte. Dies ist aber doch, wie ich schon S. 50 Anm bemerkt habe, eine ganz hältlose Voraussetzung da um einfacheren Nomen die erste Silbe im Indogerm mindestens ebenso oft wenn nicht öfter als irgend eine andere betont wurde. Aber auch die komponierten Nomina, besonders die mit Partikeln zusammengesetzten, haben im Indogerm oft den Accent auf der ersten Silbe (dem Präfix) so hebt Brugmann Grundriss I, 537 Note 2 ausdrücklich hervor, dass man indogerm **probhrtas*, **probhrtis* neben *bhrtas*, *bhrtis* betonte wie ind *prabhrtas*, *prabhrtis* neben *bhtas*, *bhrta*. Hierher gehören nach Ausweis des Indischen auch die Bildungen mit *tu* (ved *prabhartum*) sowie sämtliche Partikelkompositionen mit Stämmen wie die angeführten (ved *abhrta*, *sambhrti* *udbhrti* etc.). Ein urkeltisches **toessus* (*kymr tywys ir thus*) repräsentiert also ein indogerm **toedtus* und beweist nicht im Geringsten dass im Urkeltischen Anfangsbetonung aller Nomina herrschte wie im Urtalischen und Altirischen.

Ich muss hier abbrechen und fasse mich zusammen es ist bis jetzt noch absolut unbewiesen, dass der britannische Zweig die altirische Betonung soweit selbige von der indogerm abweicht, in vorhistorischer Zeit besessen habe ferner stimmen auch im Altirischen und Urtalischen in entscheidenden generellen Punkten die That sachen so wenig hinsichtlich der Betonung zusammen dass von einer Übereinstimmung, wie sie Thurneysen Planta-Stolz für Urkeltisch und Urtalisch voraussetzen selbst für Urtalisch und Altirisch keine Rede sein kann. Die Annahme einer übereinstimmenden „gemein westeuropäischen Accentregelung“ ist ein Phantom das in einem Werke, welches eingestandenermassen über den derzeitigen Stand der Wissenschaft orientieren will, nicht als wissenschaftliche Thatsache vorgesetzt werden sollte.

HILFRICH ZIMMER



nehmen Aus der angeblichen „gemeinwesteuropäischen Accentregelung“ ist also das Germanische auszuscheiden.

Ebensoviel geben die bis jetzt erwiesenen Thatsachen aus den keltischen Sprachen genugend Grund von einer übereinstimmenden und gemeinsamen Accentregelung des Urtalischen und Urkeltischen zu reden. Es ist zu konstatieren 1) dass ein gemeinkeltischer Accent in dem Sinne, wie wir von einem gemeingermanischen oder urtalischen Accent reden, tatsächlich nicht existiert und in historischer Zeit nicht existiert hat, 2) dass wir von einem urkeltischen Accent, der von dem indogermanischen Accent verschieden wäre, nichts wissen.

Die erhaltenen keltischen Sprachen scheiden sich soweit wir sie überblicken können, auch hinsichtlich der Betonung in die bekannten zwei Gruppen den irisch galischen Zweig und den britannischen (kymrisch bretonisch). In letzterem betont das Kymrische heutigen Tages in zwei und mehrsilbigen Wörtern mechanisch die vorletzte Silbe (*percher, perchenog, perchesogaeth, percherogaethu*), sowohl bei Nomen als Verb, komponiert wie unkomponiert, hierzu stimmen die bretonischen Dialekte mit Ausnahme des Dialekts von Vannes, der die Endsilbe betont. Zahlreiche Erscheinungen der Lautelehre machen es fast so gut wie sicher, dass im Britannischen noch in historischer Zeit an Stelle der heutigen Paenultimabetonung mechanische Ultimabetonung herrschte wie im Dialekt von Vannes noch jetzt. Es hatte demnach das Britannische, als die flexivischen Silben noch vorhanden waren, mechanische Betonung der Paenultima, die nach Verlust der flexivischen Silben zur Ultimabetonung wurde und im Verlauf sich in neue Paenultimabetonung allmählich umsetzte bis auf den Dialekt von Vannes. Dies das mehr oder weniger Thatsächliche auf der einen Seite. Der irisch galische Zweig kennt weder das mechanische Betonungsprinzip des Britannischen noch dasjenige des Untalischen. Im Nomen herrscht wie im Germ und Urtalischen Betonung der Anfangssilbe durchgängig, ebenso im einfachen Verb die wesentlich indogermanische Betonung wie im Germ und Urtalischen, im komponierten Verb dagegen, wo Germ und Urtalisch so charakteristisch durchaus auseinandergehen weicht das Irische von beiden gleichmassig ab: es hat noch die indogermanische Doppelbetonung des Verbums je nach Stellung im Satz. Es heißt je nach der Stellung im Satz bald *asbeir* (er sagt) oder *epir*, bald *asberam* oder *-eprem*, *asberat* oder *epret* ganz wie im Indischen *sam bhara't* oder *sam bharam*, während es untal immer *abscidit*, *concidunt*, germ immer *gateklip*, *gateklam* heißt. Zieht man hierzu noch in Erwagung, dass im Altirischen die komponierten Verba im Verhältniss zu den einfachen noch häufiger sind als im Italischen und Germanischen, dass die Fälle, wo man *asbeir* gegenüber *-epir* sagt, sich wie 4 : 1 verhalten (Kelt Stud Heft 2, S. 106), so begreift man, wie oft das im Satz eine so wichtige Rolle spielende Verbum eine andere Betonung als die der ersten Silbe zeigt. Beachtet man noch ferner, dass zahlreiche Substantiva und Adjektiva in Folge der Auslautgesetze einsilbig geworden sind, also ebenso wie die meisten andern Elemente des Satzes außer dem Verbum keine andere Betonung als auf der vorhandenen Silbe aufweisen können, so wird man verstehen, dass die Sätze im Altirischen so ungeheuer selten nicht sind, wo das einzige mehrsilbige Wort, das ja nur eine andere Betonung als die der ersten Silbe aufweisen kann, tatsächlich nicht die erste Silbe betont.

Das muss doch für jeden, für den Sprachen noch ausser in Grammatik und Wörterbuch existieren zu denken geben. Kurz, wer will sich nach dem Benierken dazu entschließen die auf indogerm Grundlage beruhende, die ganze altirische Sprache beherrschende Doppelbetonung jeder komponierten Verbalform so geringfügig zu achten um den Sitz zu dekretieren im Irischen herrscht Anfangsbetonung aller Wörter. Dies muss man aber, wenn man von einer gleichartigen und gemeinsamen Urtalischen und Keltischen Accentregelung reden will. Die altirische Betonung nun erklärt ThurneySEN für die Urkeltische. Für das komponierte Verb sucht er aus verschiedenen Erscheinungen den Nachweis zu führen dass im Urkeltischen wie im Altirischen die Doppelbetonung herrschte. Dies ist, da die Doppelbetonung jeder Verbalform ja nicht eine keltotirische Neuerung sondern das indogerm reguläre Verhältniss ist, ziemlich selbstverständlich protestiert aber doch entschieden gegen die Behauptung, im Urkeltischen habe Anfangsbetonung aller Wörter geherrscht wie im Urtalischen Durchgangige Betonung der ersten Silbe des Nomens wie im Irischen sucht ThurneySEN im Urkeltischen dadurch zu erweisen, dass er fürs Altgallische aus franz *Troyes* die Betonung *Ircasses* und aus kymr *tywys* „Führen, Führung“ wegen des anlautenden *t* ein altkelt **to-essus* (*us to -ed-tus*) erschliesst. Solche vereinzelte Beispiele könnten nur dann einige Beweiskraft für ThurneySEN's Annahme haben, wenn das Indogerm nie die erste Silbe im Nomen betont hätte. Dies ist aber doch, wie ich schon S 80 Anm bemerkt habe eine ganz hältlose Voraussetzung, da im einfachen Nomen die erste Silbe im Indogerm mindestens ebenso oft wenn nicht öfter als irgend eine andere betont wurde. Aber auch die komponierten Nomina besonders die mit Partikeln zusammengesetzten, haben im Indogerm oft den Accent auf der ersten Silbe (dem Präfix) so hebt Brugmann Grundriss I, 537 Note 2 ausdrücklich hervor, dass man indogerm **problatos*, **probhritis* neben **bhratos*, **bhrritis* betonte wie ind **prabhrtas*, *prabhrtis* neben *bhrtas*, *bhrtis*. Hierher gehören nach Ausweis des Indischen auch die Bildungen mit *tu* (ved *prabhartum*) sowie samitische Partikelkompositionen mit Stämmen wie die angeführten (ved *abhrta*, *sambhrta*, *udbhrtta* etc.) Ein urkeltisches **to-edtus* (kymr *tywys*, ir *tuus*) repräsentiert also ein indogerm **to-edtus* und beweist nicht im Geringsten dass im Urkeltischen Anfangsbetonung aller Nomina herrschte wie im Urtalischen und Altirischen.

Ich muss hier abbrechen und fasse mich zusammen es ist bis jetzt noch absolut unbewiesen, dass der britannische Zweig die altirische Betonung soweit selbige von der indogerm abweicht, in vorhistorischer Zeit besessen habe, ferner stimmen auch im Altirischen und Urtalischen in entscheidenden generellen Punkten die That sachen so wenig hinsichtlich der Betonung zusammen dass von einer Übereinstimmung, wie sie ThurneySEN Phinta-Stolz für Urkeltisch und Urtalisch voraussetzen, selbst für Urtalisch und Altirisch keine Rede sein kann. Die Annahme einer übereinstimmenden „gemeinwesteuroasiatischen Accentregelung“ ist ein Phantom das in einem Werke, welches eingestandenermassen über den derzeitigen Stand der Wissenschaft orientieren will, nicht als wissenschaftliche Thatsache vorgeführt werden sollte.

HEINRICH ZIMMER





Rechtshistorisches aus der *Rājatarangini*.



ACHDEM durch Stein's zuverlässige, vollständige Textausgabe der *Rājatarangini* eine sichere Grundlage für die antiquarsche Verwertung dieser wichtigen Quelle geschaffen ist, wird es wohl ohne den für den 2. Band in Aussicht gestellten Erläuterungen des Herausgebers vorzugehen gestattet sein die rechtsgeschichtlichen Elemente der Kaschmirischen Chronik und ihre Beziehungen zu den indischen Rechtsquellen im Zusammenhang und eingehender zu erörtern, als dies in meiner Bearbeitung von „Recht und Sitte“ für den Grundriss der indo-irischen Philologie möglich war.

Die allgemeine Übereinstimmung zwischen der *R* und *Manu*, der einzigen ihm bekannten Smṛti, hat schon Troyer z. 484—504 hervorgehoben. Doch geht er zu weit, wenn er 1, 356 die von König *Jaloka* eingesetzten 18 *karmasthāna* 1, 120 mit den bekannten 18 Rechtsfällen *tyatāharapada* M 8, 3—7 identifiziert. Offenbar sind diejenigen 18 *karmasthāna* gemeint, von denen *R* 4, 141 als *praksiddha* wieder die Rede ist. Da nun nach 1, 120 durch die Kreierung der „18 Amter“, die im Anschluss an die von *Jaloka* begründeten 7 Ministerien erwähnt werden, eine *gaudīstītri stūti* geschaffen wird, so liegt es nahe, an das *Mitbh* zu denken, und dort finden sich 2, 5, 38 wirklich 18 *tirtha*, d. h. „Personen in der nächsten Umgebung eines Fürsten“, genannt, deren Titel sich aus einer in dem Komm angeführten Stelle aus dem *mīśāstra* (ähnlich im *Rāmāy* nebst *Komm* und *Parc*, vgl. B R s v *tirtha*) ergeben. Allerdings korrespondieren einige dieser Titel, namentlich der *dharmaḍlyaka* und *cantipati*, mit den Namen der 7 Minister (*prakṛti*), die nach der *R* unabhängig von den *karmasthāna* existieren, dies hindert aber nicht anzunehmen, dass die Zahl 18 für die Anzahl der Amter typisch war. Dagegen finden sich die 7 Minister bei *Manu* (7, 54) tatsächlich vor, nur dass er sie statt *prakṛti sacūla* nennt, eine übrigens auch der *R* wohlbekannte Bezeichnung, auch die Namen der 7 Minister der *R* *dhanā dhyaka*, *dhanadhy*, *cantipati*, *data*, *purodhas*, *darajya* kommen in den Smṛtis wortlich oder in Synonymen häufig vor.

Eigentlich historischen Boden betritt man auf dem Gebiet der Beamtennamen wohl erst mit den erwähnten, von König *Lalitaditya* (693—729 n. Chr.) eingesetzten 5 *karmasthāna*, d. h. „Hofamtern“ (Stein in Festgr. an R v Roth 198) des Obersturhüters oder Kammerers, Ministers des Auswärtigen, Stallmeisters, Schatzmeisters und Polizeidirektors. Diese Hofamter sollen aus den 18 alten *karmasthāna* entstanden

tadudbhavī und an ihre Stelle getreten sein *tidupari*. Den letzteren Ausdruck mit „over“ (Wilson AR 15, 45) oder „outre“ (Troyer 2, 136) zu übersetzen, verbietet das *tadudbhava* und der Zusammenhang, ich halte daher Dutt's (Kings of Kashmir I, 68) „out of (eighteen)“ für die richtige Übersetzung. Die 5 Hofämter blieben auch weiterhin bestehen und wurden als die 5 *mahāśabda* bezeichnet (4, 680, auch inschriftlich, vgl B R s v und Ind Ant 10, 250), weil sie mit *maha* „Ober-“ beginnen. Das an erster Stelle genannte Amt des „Oberthurhuters“ *mahāpratihara* war wohl besonders angesehen, vgl 4, 485, nur durch den *mahāpratihara* oder *pratihara* (beide auch inschriftlich) konnte man Zutritt zum König erlangen. Ein *pratihara* erscheint als Königsmacher 5, 128. Die *pratihara* weisen 5, 355 bei einer Hofversammlung jedem den seinem Rang gebuhrenden Platz an. Gleichbedeutende Bezeichnungen sind *dvarapati*, *dvarādhupa*, *dvarādhikarinah*, *dārakāryastha*, *dāresa*, *dvaradīnayaka* (5, 214, 7, 223, 1172, 1177, 1178f, 1301, 1361, 8, 185, 573f, 577, 1042 u o). Ein *dārapati* wird Statthalter, fährt aber daneben fort mit den anderen Thurhutern zusammen sein früheres Amt zu versehen (7, 1178). Dutt fasst *dāra* als n pr und übersetzt „lord of Dvara“, doch ist eine solche Ortslichkeit sonst nicht bekannt, auch wird *dāra* in Stein's Ausgabe nicht durch den Druck als Eigename markiert. Der zweite der 5 Hofbeamten, der Minister für Frieden und Krieg oder das Auswartige *sāmādhivigrahika*, kommt öfter vor und ist auch aus den Inschriften und späteren Smritis bekannt, wo er als der ausfertigende Minister erscheint (vgl ZDMG 44, 358). Das Hofamt *mahāsādhanabhāga* ist wohl nicht mit Lassen I A 3, 733, 998 auf einen Minister der öffentlichen Bauten, sondern auf die Polizei zu beziehen, vgl den *daussādhasadhanika* der Inschriften (Bühler Ep Ind 1, 74 Anm 26).

Dass es neben den 5 Oberhofamtern auch andere Amter gab, wird 4, 680 ausdrücklich erwähnt. Häufig erscheint ein Premierminister *sarādhiukarī*, *agrāmantrī*, *mukhyāmantrī*, *mukhyāmatyā*, *mahattama*, *adhisa*, *dhūrī* *dhisaci*.*a* (3, 528, 4, 496, 6, 194, 7, 208, 568 1106, 8, 415, 560 2470 u o), dessen Macht namentlich neben unmundigen oder unfähigen Herrschern sehr bedeutend war. Die „ersten Minister“ oder „Würdigsten Rate“ *mukhyāmantrīyah* treten allerdings auch in der Mehrzahl auf, so 5, 418, 422. Die Minister im allgemeinen heißen *mantrī* *amatyā*, *sacūla* (frakrti nur 1, 119). Am Hof *sabha* des Königs gebuhrt ihnen der erste Platz, nach ihnen kommen die *sāmantas*, der zur Heeresfolge (7, 48) verpflichtete Landadel. Über den *sāmantas* stehen in den Provinzen die oft erwähnten Statthalter, wie z B der Gouverneur von *Kāvīpana*, in den Städten namentlich der Hauptstadt, herrscht ein Stadtkommandant *nagarādhupati*, *nagarādhupa*, *nagarādhikīta* (6, 296 7, 580 8 256, 814, 838, 3334, 3337 u o), der zugleich die Steuern eintreibt (6, 70, wo vier *nagarādhikṛta* austreten), über die Dörfer ist ein *agragṛhītun* gesetzt (8, 627). Der Strafrichter heißt *daīdhiukarī* (8, 640), der Schatzmeister *gānyatara*, *gānyesi*, *gānyapati*, *gānyādhupa* (5, 177, 8, 276, 1249, 2476), der Präsident des Staatsrats *sabhapati* (4, 494), für die Sicherheit der öffentlichen Straßen sorgt der *māgarāksaya dhīkṛti* (8, 627). Als ein hohes Amt wird auch das des Archivars *akṣapāṭīdhiṣṭha* (5, 301, 369), von Troyer und Dutt unrichtig auf einen Oberrichter gedeutet, betrachtet er hat das Staatsarchiv unter sich, wo ein Urkundenschreiber *fatopīdhiṣṭha* (5, 397) die königlichen Schenkungsurkunden u a Dokumente ausfertigt. Ein ähnlicher Beamter wie letzterer ist der Gerichtsschreiber

aduktarakavalekhaka, der gegen eine geringe Gebühr Verträge über Kauf und Verkauf u dgl registriert und daher der Bestechung besonders zugänglich ist (6, 38—40). Die höheren Beamten beziehen bedeutende Gehälter aus dem königlichen Schutz (6, 144ff). Aus den Inschriften und Smritis vergleichen sich mit obigen Bezeichnungen die Benennungen *amatiyamukhya*, *amatha*, *mantri*, *saci*, *sabha*, *santati*, *mahasamanta*, *visayapati*, *nagaradhyaksa* (vgl. M 7, 122), *mahadandanajaka*, *sabhapati*, *wargopati*, *mahaksapatadhyakarandhaksta* (Ep Ind 1, 73, 1 18, ein sehr vornehmer Mann, *samanta* und *maladhyakara*, der durch einen Schreiber einen königlichen Schenkungsbrief aus fertigen lasst), *lekhaka*, *kayastha* u a. Der öffentlichen Registrierung der Privatverträge entsprechen die „durch den König bezeugten Schriften“ *Visnum* 7, 3, welche im Gericht *rajadhyakaraya* von einem von dem König beauftragten *kayastha* ausgestiftet und von einem königlichen Richter *adhyaksa* unterzeichnet werden.

Die Erhebung der Steuern war teils den obigen, teils besonderen Beamten an vertraut, den *arthanajaka*, *najaka* (7, 1102 ff) u a. Zur Charakterisierung der Erpressungen des Königs *Harsa* berichtet *Kalha*a, dass er sogar einen eigenen Steuerbeamten für Excremente *purisa* angestellt habe (7, 1106). Die Hauptstelle über Besteuerung ist 5, 167—177, da die bisherigen Übersetzungen der schwierigen Stelle (Troyer 5, 166—176, Dutt 1, 117f, Wilson AR 15, 65f, vgl. auch die P W) stark differieren, so mag hier ein neuer Übersetzungsvorschlag Platz finden „(König *Sankaravarman*) der Rauber des Eigentums der Städte, Dorfer u s w., begründete die beiden Steueramter, genannt Marktherrnanteil und hausliche Angelegenheiten. Den Gottertempeln raubte er die aus dem Verkauf von Weihrauch, Sandel, Öl u a Gegenständen erzielten Einnahmen unter dem Vorwand, es sei das (dem König gebuhrende) Sechzehntel des Verkaufspreises. Unter dem Schein der Inspektion plünderte er durch hierzu entsandte Beamte 64 Gottertempel anderes (nahm er) offen (ohne Beschämigung). Die den Tempeln gehörigen Dorfer und deren Einkünfte eignete er sich ohne Entgelt an (B R s v *pratikara*) und bestellte das (dazu gehörige) Land wie ein Bauer. Er stellte eine Wage (Berechnung) auf, wonach er seinem Gefolge drei Viertel seines Jahresgehaltes zu wenig gab und gewahrte (auch dieses Viertel nur) als etwas (seine Verpflichtungen) Übersteigendes unter dem Vorgeben von (Abzügen für) Essen wollene Decken u a (Naturalbezüge). Wenn er sich in einer anderen Gegend befand bussste er die Dorfbewohner die ihm die Naturalabgaben nicht überbrachten, um den Steuerbetrag eines Jahres, nach den (höheren) Preisen jener Gegend berechnet. In einem anderen Jahre liess er alle Dorfbewohner ohne jedes Verschulden den Betrag ihrer Naturalabgabe in gleicher Höhe (d h doppelt) entrichten. So wurde jene bekannte Steuer, welche die (Einwohner der) Dorfer an den Bettelstab bringt, und in dreizehn Arten zerfällt, von ihm zum ersten Mal erhoben. Durch Einziehung des Monatsgehaltes u a Einkünfte der blutsaugerschen (*skandaka*, N pr P W, *skandhak* i die neue Bomb Ausg.) Dorfschreiber u a manngische Erpressungen machte er die Dorfer arm. Durch Einnahmen, die er sich durch zu niedrige oder zu hohe Berechnung (Wiegung), Dorfbussen u a Mittel verschaffte, scharrete er bei dem Steueramt der hauslichen Angelegenheiten Geld zusammen. Er ernannte dort für die verschiedenen Departements 5 Schreiber (dt. m), und als sechsten den Schatzmeister *Sakata*, genannt *La. a'*!“ Die Erklärung für die Einnahmen die sich der König durch falsche

Berechnung oder Wiegung (*tula*) verschafft, liegt vielleicht in dem 7. 211 erwähnten Aich oder Prufungsamt für Gold, eine ähnliche Einrichtung ist das o erwähnte Registrierungsamt für Kauf und Verkauf das die Erhebung des 5, 168 erwähnten Sechzehntels des Verkaufspreises erleichtert. Auch ein aus der Erde gegrabener Schatz (7, 499) und der Ertrag eines Kupferbergwerks (4, 616 ff) gehört dem König. Wie manigfach die Steuern auch nach den Smritis waren ist bekannt, so bezog der König neben dem Sechstel der Ernte tägliche Naturalleistungen (vgl. Buhler zu M 7, 12) und 10—20 % der verkauften Waren auch die in der Erde ruhenden alten Schätze und Metalle sollen dem König zur Hälfe oder ganz gehören (M 8, 39, V 3, 55 u. 7). Viele Steuern erwähnen die Inschriften, so kommen in der alten Pallavinschrift Ep Ind 1, 2—10 achtzehn Steuerbefreiungen der verschiedenen Art vor.

Auch die Richter *sabha*, *stheja*, *dharmañjakaśa*, *dharmañdikārī* sind königliche Beamte. Sie versammeln sich in dem Gerichtshof *sabha* *dharmañdikārana*, die Erbauung eines solchen wird von König *Fajapuda* erwähnt (4, 588). Über die Grundsatze, nach denen Recht gesprochen wurde, erfahren wir nur wenig. Aus dem Familienrecht sind die zahlreichen Fälle der Witwenverbrennung hervorzuheben. Siebzehn Königinnen verbrennen sich auf einmal (7, 1579). Die Witwe eines ermordeten Brahmanen folgt ihm nur deshalb nicht im Tode nach weil sie seinen Mord nicht ungeracht lassen will (4, 98). Andere Erwähnungen der *sati*, an der oft auch Diener und Dienstboten teilnehmen finden sich 2, 57, 4, 501, 5, 226 f, 6, 107, 139 ff 195, 7, 103, 478, 724, 559—62, 1486—94, 8, 1219—25 u. o. Die Gattenwahl *ayamvara* kommt nur in dem mythischen Teil der R vor (1, 66—68). Wichtig für die Geschichte der Polyandrie waren die Nachrichten über die in Blutschande lebenden Gandhara Brahmanen (1, 308), wenn diese in dem cod archet fehlende Stelle nicht von Stein als Interpolation erkannt wäre. Ein Prozess über ein unterschlagenes Depositum kommt 8, 123 ff vor. Das Strafrecht ist reich an grausamen Strafen, namentlich wird die Pfahlung häufig erwähnt, so 2, 79 f, 7, 889, 1230, 8, 349, 530, 645 u. s. w. Bei schweren Verbrechen schritt man zu einem Gottesurteil (4, 93 f). Die Ausdrücke *sabha*, *dharmañjakaśa*, *dharmañdikārī*, *sathā*, *dharmañdikārana*, die Gattenwahl die Deposita, die Pfahlung die Ordalien sind auch den Smritis gelaufig. Troyer ist im Irrtum, wenn er 2, 400 die Pfahlung für eine bei M nicht vorkommende, nicht echt indische Strafe erklärt vgl. M 9, 276 Y 2, 273 Nr 15, 31.

In schwierigen Fällen übernimmt der König in Person die Rechtsprechung namentlich wenn ein Brahmane vor dem Thor seines Palastes sich durch *prāya* *prāyoparcana* Gehör zu verschaffen sucht, d. h. droht sich durch Fasten zu töten, wenn ihm nicht sein Recht wird. So häufig kam dies vor, dass besondere Beamte, die *prāyoparicādhuksita*, damit betraut wurden sich solcher Leute anzunehmen (6, 14, vgl. 8, 51). Von guten Königen werden salomonische Urteile berichtet, so wenn König *Yasaskara* durch Einsichtnahme in das Hauptbuch eines Kaufmanns eine von demselben aus eigennützigen Motiven verübte Bestechung eines Gerichtsschreibers feststellt (6, 35—41, vgl. 6, 42 ff, 8, 123 ff). Inwieweit die Könige von Kaschmir in anderen Beziehungen ein persönliches Regiment führten, oder ihre Beamten und Minister schalten ließen, wurde eine hier aus Gründen des Raumes nicht ausführbare Prüfung der ganzen kaschmirischen Geschichte zu zeigen haben eine Prüfung die sich

besonders auf das 7 und 8 Buch erstrecken musste, da diese beiden Bücher nicht mit Troyer und Lassen als spätere Zuthat anzusehen sind, sondern, wie Buhler gezeigt hat (Kasmir Rep 56—58), von *Kalhana* selbst herruhren und augenscheinlich ein weit zuverlässigeres historisches Material enthalten als die früheren Bücher, da der Verfasser den darin geschilderten Ereignissen noch näher stand. Im Prinzip herrschte ein echt asiatischer Despotismus, doch waren wie der Königswürde, so auch die höchsten Amter oft erblich, und neben dem Adel nahm auch das Brahmentum eine einflussreiche Stellung ein. Ist auch *Kalhana* hinsichtlich der Brahmanen nicht frei von Parteilichkeit, so wenn er den König *Szayastha* allen Ernstes durch einen Brahmenfluch umkommen lässt (4, 692 ff) und sorgfältig jede Schenkung oder Stiftung der Könige zu Gunsten der Brahmanen registriert, so beweist doch z. B. die Entscheidung der Thronfolge durch eine Versammlung von Brahmanen 5, 461 ff, dass dieselben auch in der Politik eine Rolle spielen, wie anderseits fromme Fürsten auch den Lebenswandel der Brahmanen überwachen, sie wegen Genuss von Knoblauch verbannen (1 342), in einem anderen Fall einem Brahmanen, der sich gegen den *dharma* vergangen hat, das Brandmal eines Kuhfusses auf die Stirn aufdrucken lassen (6, 109) aber das geheiligte Leben eines Brahmanen, selbst wenn er ein Morder ist, nicht anstatten (4 96, 105). Als Rivalen der Brahmanen um den Besitz der Amter erscheinen die *Kanyakuta* mit denen *Kalhana* daher bei jeder Gelegenheit scharf zu Gericht geht (4 351 ff, 621 ff 5 181, 184, 439 7, 149, 8, 89 ff u. o.). Dass auch die Smritis einem patriarchalischen Despoten muss, zu dem insbesondere auch die persönliche Jurisdiktion des Königs gehört, und den ausgedehntesten Privilegien des Brahmentandes das Wort reden ist bekannt. Das Verbot des Knoblauchs findet sich z. B. V 5, 5, die Brandmarkung straffälliger Brahmanen z. B. II 5, 3 ff, Polemik gegen die *Kanyakuta* V 1 335. So besteht auch auf diesem Gebiet das Verhältnis wechselseitiger Bestätigung und Ergänzung zwischen der historischen und Rechtsliteratur.

JULIUS JOLLY





Eine tibetische Quelle zur Kenntnis der Geographie Indiens



CHIEFNER erwähnt in den Mél. Asiat I (1851) p 415 ein tibetisches Werk mit dem Titel „Dsam glin spyi-bsad no-mt'sar y tam-sñan zes-by-a-ba, d h „Allgemeine Beschreibung von Jambudvipa, genannt wunderbarer, anziehender Bericht,“ in 14 Blättern und teilt ebenda p 428 ff einige Angaben über Russland und Westeuropa daraus mit. Von diesem Werke liegt mir eine Abschrift Schieffners aus seinem Nachlass vor, die mir Herr Professor Grube freundlichst zur Benutzung überlassen hat. Es ergiebt sich daraus (fol 14), dass der Verfasser der berühmte tibetische Geistliche und Gelehrte Sum-pa mk'an-po (1703—1775) ist, dessen Lebenslauf ārat Chandra Das im J A S Beng 1889, p 37—40 beschrieben hat, woselbst in der Aufzählung seiner Hauptwerke aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft und des religiösen Lebens auch das in Rede stehende Werk genannt wird. Am Schluss desselben (fol 14) werden als Quellen „das Smṛityupasthīna- und andere Sutra's, das Kalacikra- und andere Tantra's, das Sastra Abhidharma-kosa, mehrere tibetische und mongolische Originaltexte¹ und glaubwürdige mundliche Mitteilungen², als Datum der Abfassung „die erste (zunehmende) Halfe des Monats Pausa des (weiblichen) Feuer-Vogel Jahres (1716)³, als Ort „die Einsiedeler bKra sis rtse“, als Schreiber „der grosse Kritiker und tibetisch mongolische Übersetzer Gausri Cos rje Blo bzan nī mo aus 'Urdus⁴ genannt.“

In diesem Werke findet sich von fol. 3*, Ende bis fol. 7*, Mitte eine Beschreibung Indiens, von der hier folgende Proben mitgeteilt seien (Fol 4 Ende). „Indiens Gestalt ist halbmondförmig. Sein Umsang soll 90000 chinesische Le war betragen. In diesem Lande giebt es vier Kasten Ksatrya's, Vaisya's Brahmana's⁵ und Sudra's Sprachen aber giebt es viele unwichtigere, aber vier hauptsächliche und hochberühmte Sanskrit, Paisaci, Prakrit und Apabhramsa. In diesem Lande giebt es sehr zahlreiche Städte, aber hauptsächlich sollen 23 Platze und Städte hochberühmt sein, es heisst nämlich

‘Sravasti, Saketam, Campaka,
‘Varanasi, Vaisali

¹ Mam yig das in Jäschke's Tibetan Dictionary fehlt, ist vielleicht mit ma „Originaltext“ zusammenzubringen, oder ist lam-yig, Reisebuch, d h 1) Reiseführer, 2) Reisebericht zu lesen?

² Auffällig ist, dass die Brahmana's hier an dritter statt an erster Stelle stehen.

besonders auf das 7 und 8 Buch erstrecken musste, da diese beiden Bücher nicht nur Troyer und Lassen als spätere Zutritt anzusehen sind, sondern, wie Buhler gezeigt hat (Kasmir Rep. 56—58), von *Kallhana* selbst herruhren und augenscheinlich ein weit zuverlässigeres historisches Material enthalten als die früheren Bücher, da der Verfasser den darin geschilderten Ereignissen noch näher stand. Im Prinzip herrschte ein echt asiatischer Despotismus, doch waren wie die Königsurde, so auch die höchsten Amter oft erblich, und neben dem Adel nahm auch das Brahmentum eine einflussreiche Stellung ein. Ist auch *Kallha* i hinsichtlich der Brahmanen nicht frei von Parteilichkeit, so wenn er den König *Fayasti* allen Ernstes durch einen Brahmanenfluch umkommen lässt (4, 692 ff) und sorgfältig jede Schenkung oder Stiftung der Könige zu Gunsten der Brahmanen registriert, so beweist doch z B die Entscheidung der Thronfolge durch eine Versammlung von Brahmanen 5, 461 ff, dass dieselben auch in der Politik eine Rolle spielten, wie anderseits fronde Fürsten auch den Lebenswandel der Brahmanen überwachten, sie wegen Genuss von Knoblauch verbannen (1, 342), in einem anderen Fall einem Brahmanen, der sich gegen den *acara* vergangen hat, das Brandmal eines Kuhfusses auf die Stirn aufdrucken lassen (6, 109), aber das geheiligte Leben eines Brahmanen, selbst wenn er ein Morder ist, nicht anstatten (4, 96, 105). Als Rivalen der Brahmanen um den Besitz der Amter erscheinen die *Lajastha*, mit denen *Kallhana* daher bei jeder Gelegenheit scharf zu Gericht geht (4, 351 f, 621 ff, 5, 181, 184, 439, 7, 149, 8, 89 ff u o). Dass auch die Smritis einem patriarchalischen Despotismus, zu dem insbesondere auch die persönliche Jurisdiktion des Königs gehört, und den ausgedehntesten Privilegien des Brahmanenstandes das Wort reden ist bekannt. Das Verbot des Knoblauchs findet sich z B II 5, 5, die Brandmarkung straffälliger Brahmanen z B II 5, 3 ff, Polemik gegen die *Lajastha* V 1, 335. So besteht auch auf diesem Gebiet das Verhältnis wechselseitiger Bestätigung und Ergänzung zwischen der historischen und Rechtsliteratur.

JULIUS JOLLY



ostlich in einem Teile¹ von Lumbini² die Grust mit den Gebeinen des Lehrers (Buddha) — Am Ufer des im Osten von Kripa(vastu) und im Norden von Magadha (stromenden) Flusses der grosse Distrikt von Vaisali Hier, in dem Gebiete der Stadt Sravasti das Jetavanam³, der Arama des Anathapindada⁴. Zwischen diesem und Vajrasanam liegen die Städte Sikutam Sirivati, Patliputrum und Gayisurasparvata — Ferner südwestlich von Rajgirham der Ort wo die drei Sammlungen des (Buddha) Worte zustandekommen und im Osten des Jetavanam bei Sravasti die Grube, in welche Devaditti stürzte In dem Orte Ganjal usw am Ufer der Gangi der leere Platz des Thrones der früher erschienenen vier Buddha's des Bhadrakalpa und der des Bodhi Baumes⁵, nahe dabei der Tempel von Krausambi, in weiter Entfernung davon der Devavittira⁶ Stupa und auf dem Stein die Fußspuren der vier Buddhas

Im Osten Indiens liegt Pundravardhanam⁷ dann nach Osten sich daran anschliessend, das Geburtsland des Śāntarakṣita und des Jiborje (d i sri Atisa) Bhangala sowie Tirthita und Odivisa der grosse Kiravarta⁸ Distrikt das grosse Land des Sanvara Kultus Kamrupa⁹ usw, Singiri Rakata¹⁰, Muñan¹¹ ferner das Malla Land Vikramasila, von wo aus sich die Jain (d i Buddha) Lehre verbreitete Sthuna und Upisthuna¹² Kalinga Avanti Pincili usw

Von Magadha einen Weg von fünf Monaten südostlich liegen die drei grossen Lander Sukarn¹³ Haripunca und Haupati¹⁴ mit verschiedenen Sprachen Von diesen sind die beiden letzten die Geburtslander des grossen Pandita Mahavirarathna¹⁵ und Laoratra Nahe dabei liegt Kamboja

Fol 5, Mitte das südliche Indien Vidyagaram Trilingam usw — Panmandalam Coramindalam (Koromindel) und Runtamandalam Mallari, Konku-Kalinga Kannata Usira

Fol 5* Mitte Godavari südwestlich davon der grosse Distrikt Kataliksetram, mit zahlreichen Anhangern des Keraksinatha eines Schülers des yogisvara Yogan,

¹ Im Texte cāla undeutlich

² Im Texte Lumbhi

³ Mahāvī Nr 10

⁴ Mahāvī Nr 9

⁵ Offenbar identisch mit Kanyakubjam im Ganges das nach Lassen Ind Altertumsk I, 158, n 3 auch Kuśasthalam Kausam hq öryka hess

⁶ vgl. damit die vorliegende Erwähnung der bekannten Thatsache dass der Bodhi Baum unter dem der Buddha Thron steht (vgl darüber z B. Kern Buddhists in Indien II ~26) sich in Vajrasanam bei Gaya befindet

⁷ Mahāvī Nr 1

⁸ Mahāvī Nr 11 Tāraṇāha übers v Schefner p 20 ==Pundravardhanam ebenda pp 99 101, 141, 143

⁹ = Kiravarta nach Tār 26 aus Kamarūpa Tripura und Hasanā bestehend

¹⁰ vgl Tār 24 90 17 199 216 31 262 nach Lassen Ind Altertumsk I 16 = früherer Name von West Assam

¹¹ = Rakhan, Tār 262

¹² vgl Tār 25 262.

¹³ Mahāvī Nr 13

¹⁴ Wohl == Puk m Pukham Puka Tār 72 14 25 62 267 280

¹⁵ Verderbt aus Ha sarai d i Pegu s Lassen Ind Altertumsk IV 355, Tār 26*

¹⁶ Tb Nag kya rancen, Wohl == Vanarathna (bei Tār 263), dessen Herkunft aus dieser Gegend dort gleichfalls er ahnt wird

'Und Rajagrham im ganzen sechs
 'Das sind die grossen beruhmten Städte'

und ferner¹

'Varṇasī, Vaisālī,
 'Parinirvaram,
 'Kausambi und Venuvanam,
 'Bodhumandam, Rajagrham,
 'Giyasūsaparvata, Saravati,
 'Indrasailaguha, Lumbini,
 'der Gazellenpark Rāpatanam²
 'Saketam, Avanti, Kosala,
 'Śravasti, Pañcala, Atakavati,
 'Rāvadīnam³, Kalinga,
 'Kalandaka Magadha,
 'Kusanagaram und Campaka "⁴

Fol 4*, Mitte bis fol 5, Mitte heisst es „Die Hauptstadt von Magadha, Padmavati,⁵ liegt südlich von Vaisali am jenseitigen Ufer des Ganga-Flusses Nahe bei dieser, südwestlich, in Vajrasanam der Mahabodhi-Tempel mit drei Umzaunungen hinter einander, davor der Bodhi Baum von einer Umzaunung umgeben, nahe dabei das Kloster Nalanda⁶. Zwischen Padmavati und Vajrasanam, am Ufer des Nairañjana, die Stadt Gayi (d : Gaya) nahe dabei der Stupa von Gaya-ūsaparvata. Bis zum Bodhi Baum hin der Berg Kukkuṭapada der Ort, wo Asanga den Maitreya herbeizitierte, mit einem Walde, in welchem Raubtiere hausen Ostlich von diesem die Stadt Rajagrham Nahe bei dieser, in nordostlicher Richtung, der Grdhrikuti-Berg⁷ — Westlich von Magadha die Stadt Varanasi⁸. Am Ufer des am Nordostrand derselben (vorbeistromenden) Flusses Varṇa der Gazellenpark Rāpatanam Östlich von Varanasi, in der Nähe die Stadt Ujjyayi⁹. In nordlicher Richtung vom Gazellenpark und in nordwestlicher Richtung von Vajrasanam, in der Stadt Kapilavastu¹⁰, befindet sich der Palast des Königs Suddhodana u a m, in der Mitte der Stupa der Empfangnis des Königs Siddhartha Nahe dabei befindet sich der Nyagrodhārīma, von diesem

¹ Die hier (statt der zu erwartenden 23) aufgezählten 25 Orte finden sich in der Mahāvyutpatti, Capitel 103 ed Minayeff (= Cap 184 der mir aus Schiefners Nachlass von Herrn Professor Grube freundlich zur Benutzung überlassenen Abschrift des Sanskrit Textes und der tibetischen Übersetzung) zusammen mit 12 [resp. 11] anderen Orten

² Die blesigen tibetischen Äquivalente Dran-sro i smra ba für Iṣvādanam und Dran-sro i lha ba für Rāpatanam finden sich auch Mahāvy (Schiefer) Cap. 184 Nr 27 und 28 während Maṭavy (Minayeff), Cap. 193 Nr 28 und 29 d h an den entsprechenden Stellen Rāpatanam und Iṣipatannam hat

³ Bemerkenswert ist dass neben Padmavati — dem heutigen Patna / s die Karte zu Lassen, Ind Alterskunde DL II (z Auf J) — als Hauptstadt von Magadha Pāṭipūram nur nebenher erwähnt wird was auf eine Quelle aus der Zeit, in welcher dieses verfallen war jene Stadt aber schon in J e stand, sich lassen lässt

⁴ Mahāvy 1 c Nr 1b

⁵ Mahāvy Nr 13

⁶ Dabeifol die unverständlichen Worte kō mo jg

⁷ Natürlich verschieden von der gleichnamigen Hauptstadt von Śālava, die Maṭavy Nr 25 wohl gemeint ist

⁸ Maṭavy Nr 16

ostlich in einem Teile¹ von Lumbini² die Gruft mit den Gebeinen des Lehrers (Buddha) — Am Ufer des im Osten von Kapila(vastu) und im Norden von Magadha (stromenden) Flusses der grosse Distrikt von Vaisali Hier, in dem Gebiete der Stadt Srivasti, das Jetavanam,³ der Arama des Anathapindada⁴ Zwischen diesem und Vajrasanum liegen die Städte Saketam, Sarivati, Pataliputram und Gayasirsaparvata — Ferner südwestlich von Rajagrham der Ort, wo die drei Simmlungen des (Buddha) Wortes zustandekamen, und im Osten des Jetavanam bei Srivasti die Grube, in welche Devadatta stürzte In dem Orte Gañjakusū⁵ am Ufer der Ganga der leere Platz des Thrones der früher erschienenen vier Buddha's des Bhadrakalpa und der des Bodhi-Baumes⁶, nahe dabei der Tempel von Kausambi, in weiter Entfernung davon der Devavatara⁷ Stupa und auf dem Stein die Fussspuren der vier Buddha's "

„Im Osten Indiens liegt Pundravardhanam⁸, dann, nach Osten sich davor anschliessend, das Geburtsland des Śātiarakṣita und des Jōbo rje (d i sī Atisa), Bhangala, sowie Tirahuti und Odīsa, der grosse Kiravarta⁹ Distrikt, das grosse Land des Samvara Kultus, Kūmarupa¹⁰ u s w , Singiri Rakā¹¹, Muñan¹² ferner das Malla-Land Vikramasila, von wo aus sich die Jina (d i Buddha) Lehre verbreitete, Sthuna und Upisthuna¹³, Kalinga, Avanti, Pincali u s. w "

Von Magadha einen Weg von fünf Monaten südostlich liegen die drei grossen Länder Sukam¹⁴, Hūripunca und Hanspati¹⁵ mit verschiedenen Sprachen Von diesen sind die beiden letzten die Geburtsländer des grossen Pandita Mahavaranatna¹⁶ und Lakota ra Nahe dabei liegt Kamboja "

Fol 5, Mitte das südliche Indien Vidyānagaram Telingām u s w — Panimandalum Coramandalum (Koromandel) und Runtamandalum, Mallara, Konku—Kalinga Karnati Usira

Fol 5*, Mitte Godvari, südwestlich davon der grosse Distrikt Katalikeetram, mit zahlreichen Anhängern des Keraksūntha eines Schülers des yogisvara Yogan ,

¹ Im Texte c i la unde t ch

² Im Texte Lumbhi.

³ Mahāvy Nr 10

⁴ Mahāvy Nr 9

⁵ Offenbar identisch mit Kanyakubjam am Ganges, das nach Lassen Ind. Altertumsk I, 158; n 3 auch Kāsthalīam Kausam Kāvīya hess.

⁶ Vgl damit die vorhergehende Erwähnung der bekannten Thatsache dass der Bodhi Baum unter dem der Buddha Thron steht (vgl darüber z B Kern, Buddhismus in Indien, II 226), sich in Vajrasanam bei Gaja befindet

⁷ Mahāvy Nr 1

⁸ Mahāvy Nr 11 Tāraṇatha übers v Schiefner p. 202 == Pundravardhanam ebenla pp. 99 101, 141, 143

⁹ == Cīrvāta, nach Tār 262 aus Kūmarupa, Tripuri und Hasaria bestehend

¹⁰ Vgl Tār 23 90 172 199 216, 231 262 nach Lassen Ind. Altertumsk I, 162; früherer Name von West Assam,

¹¹ == Kakhīn, Tār 262

¹² Vgl Tār 235 264

¹³ Mahāvy Nr 13

¹⁴ Wohl == Luk. m, Pukham Pukai Tār 72 147, 235 262 277, 280

¹⁵ Verderbt aus Harjavall, d i Pegu, s. Lassen, Ind. Altertumsk II, 353, Tār 272

¹⁶ Tār. Nagas kṣi rin-cen. Wohl == Vanara na (bei Tār 263), dessen Herk nf aus dieser Gegend dort gleichfalls erwähnt wird.

'Und Rajgrham im ganzen sechst
Das sind die grossen berühmten Städte

und ferner¹

'Varanasi Vaisali,
Pittimura am,
'Kausambi und Vesuvanam
'Bodhimañdam Rajgrham
'Gaya Urasaparvata, Sravasti
Indrasailaguh Lumbini
'der Gazellenpark Rāpatanam²
Siketum Avanti Kosala
'Sravasti Pancala Atakavati
'Rāvidhanam³, Kalinga,
'Kalandaka Magadha,
Kusanañgaram und Campaka

Fol 4*, Mitte bis fol 5, Mitte heißt es , Die Hauptstadt von Magadha Padmañati⁴ liegt südlich von Vaisali am jenseitigen Ufer des Ganga Flusses Nahe bei dieser, südwestlich in Vajrasanam der Mahabodhi Tempel mit drei Umzaunungen hintereinander, davor der Bodhi Baum von einer Umzaunung umgeben nahe dabei das Kloster Nalanda⁵. Zwischen Padmañati und Vajrasanam am Ufer des Nairañjana die Stadt Gaya (d i Gaya) nahe dabei der Stupa von Gayasaparvata Bis zum Bodhi Baum hin der Berg Kukkutapada der Ort, wo Asanga den Maitreya herbeizitierte mit einem Walde, in welchem Raubtiere hausen Östlich von diesem die Stadt Rajagṛham Nahe bei dieser, in nordostlicher Richtung, der Gṛdhrikuta Berg⁶ — Westlich von Magadha die Stadt Vāraṇasi⁷. Am Ufer des am Nordostrand derselben (vorbeistromenden) Flusses Varana der Gazellenpark Rāpatanam Östlich von Varanasi in der Nähe die Stadt Ujjayinī⁸. In nordlicher Richtung vom Gazellenpark und in nordwestlicher Richtung von Vajrasanam in der Stadt Kapilavastu⁹, befindet sich der Palast des Königs Suddhodana u a m in der Mitte der Stupa der Empfangshalle des Königs Siddhartha Nähe dabei befindet sich der Nyagrodharama, von diesem

¹ De h e r (statt der zu erwartenden 23) aufgezählten 24 Orte finden sich in der Mahāvyūpatti, Capitel 193 ed Minayeff [= Cap. 184 der mir aus Schefuers Nachlass von Herrn Professor Grube freundlich zur Benutzung überlassenen Abschrift des Sanskrit Textes und der tibetischen Übersetzung] zusammen mit 12 [resp. 11] anderen Orten

² De h e s gen i t e b e n s A q u a l e n t e D r a n - s r o n smra ba fur P radanam und Dran sron lhu ba fur Rāpatanam finden sich auch Mahāvyūpatti (Schefuer) Cap. 184 Nr 77 und 28 während Mahāvyūpatti (Minayeff) Cap. 193 Nr 28 und 29 d. h. an den entsprechenden Stellen Rāpatanam und Pātāl patanam hat.

³ Bemerkenswert ist, dass neben Padmañati — dem heutigen Patna (siehe Karte zu Lassen, Ind. Altertumskunde, Bd II [2. Aufl]) — als Hauptstadt von Magadha Pātal patram nur nebenher erwähnt wird was auf eine Quelle aus der Zeit in welcher dieses verfallen war jene Stadt aber schon in Blüte stand schliessen lässt

⁴ Mahāvyūpatti Nr 18

⁵ Mahāvyūpatti Nr 13

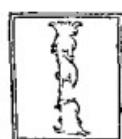
⁶ Dahinter die unverständlichen Worte kor mo gg

⁷ Natürlich verschieden von der gleichnamigen Hauptstadt von Mālava, die Mahāvyūpatti Nr 25 wohl gemeint ist.

⁸ Mahāvyūpatti Nr 16



Aus der indischen und der keltischen Sagenwelt



W Mahikapijataka (in Fausbolls Ausgabe Nr 407, Jataka mīla Nr 27) wird erzählt, wie ein Affenfürst seine in schlimmer Lage befindliche Truppe aus der Gefahr rettet, indem er selbstaufopfernd seinen eigenen Körper zu einer Brücke, *sankarama*, macht sodass seine Untergebenen darüber hinwegfliehen und Sicherheit erreichen

Ganz in Übereinstimmung mit der moralisierenden Tendenz der Jatakas wird die Grossthat des Affenkönigs dargestellt als ein leuchtendes Beispiel, wie ein Tugendhafter für das Wohl seiner Verwandten, *nātathacariyā*, sich bestreben soll. Den Affenfürsten hat man in einen Bodhisattva verwandelt, und als solcher gibt er ein Beispiel von Tugendvirtuositat, von Paramita. In der Jataka mala heißt es, dass diejenigen, welche so tugendhaft handeln *d̄.tsatam api manasāñcārjayanti*. Es ist aber leicht aus dem Jataka selbst ersichtlich, dass jene Auffassung eine dogmatisch verschrobene ist, denn sie steht im Widerspruch mit der folgenden Strophe (Jat III, S 373)

*Esa te upama, rāja, atthasandassanu kata
raanno ratthassa joggassa balassa mgramassa ca,
sabbisam sukhā etthabbam khattirena pajānata*

Auch in der Jataka mala tritt das ursprüngliche Motiv deutlich genug hervor, denn es heißt dort (Str 15)

*Ebhū madājuapratipattidaksatī aropito mazz adhipat̄abkarah
Und weiter (Str 27)*

*Prāṇamas ilkarapuraḥ sarasya bhaktiprajuktasya samanajātī aik
aītarj alabdhīsya sukkakramasya sampriaptam aurijam idam mayadža*

Es ist also klar, dass der Affenfürst nur seine Herrscherpflicht erfüllt hat. Ein König soll gleichsam eine Brücke bilden, um seinen Untertanen zum andern, sicheren Ufer zu verhelfen.

Es wird wohl von wenigen bezweifelt, dass manche Jatakas hervorgegangen sind aus recht alten populären Erzählungen, die lange im Volksmunde gelebt hatten, ehe die buddhistischen Mönche sie als Material für moralisierende Zwecke verwerteten. Wenn wir, von dieser Voraussetzung ausgehend, bei weit von Indien lebenden Völkern indogermanischen Stammes Zuge antreffen, welche uns auch in der indischen Tradition entgegentreten, und wenn jeder Gedanke an spätere Entlehnung au geschlossen ist, so taucht unwillkürlich die Frage auf, ob die Gleichartigkeit der Zuge aus Unverwandtschaft oder auch als Zufall zu erklären sei.

die „den Atem anhielten und auf ihren Wanderungen durch viele Lander die Sunder in Fesseln zu schlagen trachten“ „Des sudwestlichen Nachbarlandes Gestalt gleicht einem Dreieck, auf dessen Spitze, die an das Meer reicht, liegt Rasmīvara (Rūmesvaram?) In dem Meere ostlich und westlich davon liegen noch einander Mahodadhi und Ratanu(?)ga“ — Mathuru, Mala, Maru, Surashtra, Sindhu — „Im Nordwesten liegt 'Otyana, genannt 'O rgyan, das Land des Dharmaraja Indrabhuti. Dort ist der Wohnsitz der von Sakyamunindra selbst in Gestalt des Mahavajradhara in den (Guhya-) samaja-Tantra und anderen (Schriften) erwähnten Dika's. Daselbst befinden sich im Sudosten und im Westen grosse Seen, diese Statte ist von Bergschluchten und grossen Waldern eingeschlossen.“

Fol 6, Anfang „Ferner giebt es die sogenannten „8 Leichenplatze“ (‘ma-anā) und 24 grossen heiligen Orte. Über diese ist Folgendes zu bemerken. Von den vier Kalpayuga's war das Kṛtayugam ausgerüstet mit den vier Vollkommenheiten unendliches Leben, keinerlei Zuschneidern von Nahrung, Besitz eigenen Glanzes als Leibesfarbe und die magische Fähigkeit zu fliegen. Im Tretayugam verringerte sich die Lebenszeit. Im Dvaparayugam verminderte sich auch die Speise, (die Wesen) assen Erdfett (oder Erdstaub³) und starben infolgedessen, so entstanden die Leichname, dadurch kamen Platze, wohin man diese schaffte, --- Begräbnisplatze — auf. Im Kaliyugam trübte sich auch die Leibesfarbe und die magische Kraft⁴. Zu dieser Zeit nahmen die von den Trayastrīśat herabgestiegenen in der Luft wandelnden Gotter und Gandharva's namens Kapalasakala u s w 8 heilige Orte in Besitz. Pulpirmalaya u s w, ebenso nahmen die auf der Erde wohnenden Yakṣa's und Rakṣasa's⁵ namens Myu-gu-can u s w δ (Orte) in Besitz. Kamarupa u s w, die unter der Erde hausenden Naga's und Asura's namens Brhadara⁶ u s w nahmen 8 Orte in Besitz. Pretapuri u s w, die Kinnaras und Hexen namens Ka γdod ma u s w nahmen die 8 Leichenplatze in Besitz. Dies sind jene heiligen Orte.“

Fol 6, Mitte „Die 8 Leichenplatze γTum drag, Tsan tsin-can rDo-rje .bar ba, Ken rus can, bKra sis mcog, Mun pa drag po, Kilkilai sgra, Mi bzad bzad pa“ — Beschreibung derselben

Fol 6*, Anfang bis fol 7*, Mitte Beschreibung der „24 heiligen Orte“ Pulpirmalaya, Jalandhara, 'Odyana oder 'O rgyan, Arbuda, Godavari, Ramavare (Ramesvaram), Devikoti Malava. — Kamarupa, Oti, Trisakuna, Kausala, Kalinga, Laypaka Kañci, Himalya. — Pretapuri, Ghadeva, Surashtra, Suvarnadeva, Nagaram, Sindhu, Maru Kuluta

* Vgl. Sanang Setsen (herausg u übers v Schmidt) pp. 5, 7

² Im Text sna bu, „Würmer“, es ist wohl sriṇ po (=rākṣasa) zu verbessern

³ Mahāv. Cap. 171, Minayeff (↔ Cap 163 Schiefner), Nr 8

N. B. — Nachträglich erfahre ich, dass Prof. Wassiljew in Petersburg vor einigen Monaten eine tibetische Geographie in russischer Übersetzung veröffentlicht hat, da ich diese jedoch bis jetzt nicht zu Gesicht bekommen habe, so konnte ich nicht feststellen, ob das Original derselben mit obigem Texte identisch ist oder nicht.





Aus der indischen und der keltischen Sagenwelt



Im Mahākapijītikā (in Fausbolls Ausgabe Nr 407, Jītikā-mīlī Nr 27) wird erzählt, wie ein Affenfürst seine in schlimmer Lage befindliche Truppe aus der Gefahr rettet, indem er selbstaufopfernd seinen eigenen Körper zu einer Brücke, *sankrama*, macht, sodass seine Untergebenen darüber hinwegschnellen und Sicherheit erreichen.

Ganz in Übereinstimmung mit der moralisierenden Tendenz der Jītikas wird die Grossthat des Affenkönigs dargestellt als ein leuchtendes Beispiel, wie ein Tugendhrifte für das Wohl seiner Verwandten *uttathacarija* sich bestreben soll. Den Affenfürsten hat man in einen Bodhisattva verwandelt, und als solcher giebt er ein Beispiel von Tugendvirtuosität, von Piranita. In der Jataka mīlī heißt es, dass diejenigen, welche so tugendhaft handeln *dṛśatam aṭī manastu a arjavanti*. Es ist aber leicht aus dem Jītika selbst ersichtlich, dass jene Auffassung eine dogmatisch verschrobene ist, denn sie steht im Widerspruch mit der folgenden Strophe (Jīt III S 373)

*Lsa te upama, raja atthasan tassant kata
ranño raftthass i joggassa lalassa nūgamassa ca
sabbesam sukhim effhabbam khittijena pajanat?*

Auch in der Jataka mīlī tritt das ursprüngliche Motiv deutlich genug hervor, denn es heißt dort (Str 12)

*Lbhār madāju pratipattidakṣatāropito mūy adhipatvabharah
Und weiter (Str 27)*

*Pranīm is uikārapurālisarasya bhaktiprayuktasya samānajatāzh
aisvaryalabdhasya sukkramasya samp्रaptam ānrujam idam mayadā*

Es ist also klar, dass der Affenfürst nur seine Herrscherpflicht erfüllt hat. Ein König soll gleichsam eine Brücke bilden, um seinen Untertanen zum andern, sicheren Ufer zu verhelfen.

Es wird wohl von wenigen bezweifelt, dass manche Jatakas hervorgegangen sind aus recht alten populären Erzählungen, die lange im Volksmunde gelebt hatten, ehe die buddhistischen Mönche sie als Material für moralisierende Zwecke verwerteten. Wenn wir von dieser Voraussetzung ausgehend bei weit von Indien lebenden Volkern indogermanischen Stammes Zuge antreffen, welche uns auch in der indischen Tradition entgegentreten und wenn jeder Gedanke an spätere Entlehnung ausgeschlossen ist, so taucht unwillkürlich die Frage auf, ob die Gleichartigkeit der Zuge aus Urverwandtschaft oder auch als Zufall zu erklären sei.

die „den Atem anhielten und auf ihren Wänderungen durch viele Lander die Sunder in Fesseln zu schlagen trachten“ „Des sudwestlichen Nachbarlandes Gestalt gleicht einem Dreieck, auf dessen Spitze, die an das Meer reicht, liegt Rāmavara (Rāmesvaram?) In dem Meere östlich und westlich davon liegen noch einander Mahodadhu und Ratanu(?)ga“ — Mathurā, Māla, Maru, Surastra, Sindhu — „Im Nordwesten liegt 'Ohyana, genannt 'O rgyan, das Land des Dhūrmariya Indrabhuti. Dort ist der Wohnsitz der von Śakyamunindra selbst in Gestalt des Mahavajradhara in den (Gu)ya-s) samaja Tantra und anderen (Schriften) erwähnten Djika's Daselbst befinden sich im Südosten und im Westen grosse Seen diese Statte ist von Bergschluchten und grossen Waldern eingeschlossen“

Fol 6, Anfang , Ferner giebt es die sogenannten „8 Leichenplätze“ (‘maṇaṇa) und 24 grossen heiligen Orte Über diese ist Folgendes zu bemerken Von den vier Kalpayuga's war das Kṛtayugam ausgerüstet mit den vier Vollkommenheiten unendliches Leben, keinerlei Zuschneimen von Nahrung, Besitz eigenen Glanzes als Leibesfarbe und die magische Fähigkeit zu fliegen Im Tretayugam verringerte sich die Lebenszeit Im Dvaparayugam verminderte sich auch die Speise, (die Wesen) assen Erdfeit (oder Erdstaub³) und starben infolgedessen, so entstanden die Leichname, dadurch kamen Platze, wohin man diese schaffte, — Begräbnisplatze — auf Im Kaliyugam trübte sich auch die Leibesfarbe und die magische Kraft⁴ Zu dieser Zeit nahmen die von den Trayastrīṣṭu herabgestiegenen in der Luft wandelnden Gotter und Gandharva's namens Kapalasakala u s w 8 heilige Orte in Besitz Pulpirmalaya u s w , ebenso nahmen die auf der Erde wohnenden Yaks'a's und Rakṣasa's⁵ namens Myugu can u s w 8 (Orte) in Besitz Kamarupi u s w , die unter der Erde hausenden Nagas und Asuras namens Brhadara³ u s w nahmen 8 Orte in Besitz Pretapuri u s w , die Kinnaras und Hexen namens Ka ḍod ma u s w nahmen die 8 Leichenplätze in Besitz Dies sind jene heiligen Orte “

Fol 6 Mitte „Die 8 Leichenplätze ḡTum drag T'san tsin-can rDo rje .bar ba, Ken rus can, bKra sis mcog, Mun pa drag po, Kilikilai sgra, Mi bzad bžad pa ‘ — Beschreibung derselben

Fol 6*, Anfang bis fol 7*, Mitte Beschreibung der „24 heiligen Orte“ Pulpirmalaya, Jalandhara, Odiyana oder O rgyan, Arbuda, Godavari, Ramusvare (Rāmesvaram), Devikoti Malava. — Kamarupa Oti Trisakuna, Kausala, Kalunga, Lampaka Kañci, Himalaya. — Pretapuri, Gṛhadeva Surastra, Suvarnadeva, Nagaram, Sindhu, Maru Kuluta

¹ Vgl. Sanang Setsen (herausg. u. übers. v. Schmidt) pp. 5 7

² Im Text sru bu, „Warmer“ es ist wohl sru po (⇒ rakṣasa) zu verbessern.

³ Mahāvy. Cap. 171, Minayeff (⇒ Cap. 163 Schiefner), Nr. 8

⁴ B — Nachträglich erfahre ich dass Prof. Wassljew in Petersburg vor einigen Monaten eine tibetische Geographie in russischer Übersetzung veröffentlicht hat da ich diese jedoch bis jetzt nicht zu Gesicht bekommen habe, so konnte ich nicht feststellen ob das Original derselben mit obigem Texte identisch ist oder nicht





Die siamesische Palastsprache



A über die sogenannte Palastsprache des Siamesischen, wie über manches andere auf Siam bezügliche etwas vage Vorstellungen herrschen, so verlohn es sich wohl kurz auf dieselbe einzugehen

Es muss zunächst die Idee aufgegeben werden, als ob die Sprache nicht auf dem Boden des Siamesischen stehe. Sie folgt grammatisch dem Bau desselben, sie ist auf dem Boden des Volkes erwachsen und ist in seinem Charakter begründet. Sie ist auch nicht etwa etwas was nicht auch in andern Sprachen vorkame, wie auch wir uns vielfach differenzierter Ausdrücke bedienen um Vorkommnisse des taglichen Lebens, körperliche Funktionen etc zu beschreiben. Ich erinnere an die Ausdrücke für essen. Sie erlaubt auch worauf hier besonders aufmerksam zu machen ist keine Rückschlüsse auf das verwandschaftliche Verhältniss des Siamesischen zu andern Sprachen, während andererseits die in der Sprache vorkommenden Wörter fremden Ursprungs kulturhistorische Rückschlüsse zulassen durften.

Im Siamesischen bedingt ferner das Fehlen eigentlicher Pronomina eine differenzierte Redeweise, und so bedient sich bekanntlich auch in gewöhnlicher Konversation der Anredende (1 Person) gewisser Ausdrücke die sein Verhältniss zu dem Angeredeten beschreiben. In der modernen Sprache pflegen wir ja nur in der Anrede die höhere Stellung in byzantinischer Weise zu beschreiben und scheuen uns dabei nicht im Amtsstile auch gelegentlich ungrammatisch zu reden, im Siamesischen wird nun natürlich auch in der zweiten Person differenziert, doch so, dass es oft schwer wird zu analysieren ob wir eine erste oder zweite Person haben. Ich erinnere an den Ausdruck *tai thao* unter den Füssen. Es ist doch zweifelhaft, ob hier auf die indische Vorstellung angespielt wird nach der sich die Merkmale des grossen Mannes unter seinen Füssen befinden also eine elliptische Redensart, oder aber ob wir ein „ich“ zu ergänzen haben „ich der ich unter deinen Füssen stehe, also in niedriger Stellung“. Die letztere Auffassung durfte begründet erscheinen wenn wir uns des Ausdrucks *kla kra mom* in der Anrede an einen Prinzen erinnern wortlich also „Haupt“.

In der siamesischen Palastsprache haben wir zu unterscheiden Wörter für Gegenstände, die speziell für den Gebrauch des Königs sind wie die von ihm gebrauchten Gefisse, Kleidungsstücke, ferner alles seine eigene Person betreffende Krankheiten, weiter die mit ihm in verwandschaftlicher Beziehung stehenden Personen und schliesslich die von ihm direkt ausgeführten oder ausgehenden Handlungen.

In einer sagenhaften cymrischen Erzählung, dem Mabinogi „Branwen verch Llyr“, findet sich ein merkwürdiger Passus über König Bran den Gesegneten. Als dieser Fürst auf seinem Zug nach Irland mit seinen Scharen auf einen unpräzisierbaren Fluss stieß, machte er seinen eigenen Körper zu einer Brücke. Dies wird folgendermassen erzählt „Bran der Gesegnete kam ins Land und seine Flotte mit ihm, bei dem Ufer des Flusses ‚Herr‘, sagten seine Edeln, ‚Du kennst die Eigentümlichkeit des Flusses, niemand kann hinüberkommen, es giebt darüber keine Brücke. Was ist Dein Rat betreffs einer Brücke?‘ ‚Es giebt keinen anderen,‘ sagte er, ‚als dass wer Haupt ist, eine Brücke sein soll. Ich werde eine Brücke sein,‘ sagte er. Und da ward fürs erste Mal dies Wort ausgesprochen, und es ist noch jetzt als Sprichwort geblieben. Und als er sich über den Fluss hingekrochen hatte, wurden Horden über seinen Körper geworfen und sein Heer zog darüber zum andern Ufer“¹.

Weder der Grundgedanke, dass es die Pflicht eines Hauptes ist seine Untergewordenen aus der Not zu retten, noch die Verkörperung des Gedankens durch eine Fabel oder Erzählung darf als etwas eigentümlich indogermanisches hingestellt werden. Aber das häufige Vorkommen desselben Bildes um einen Retter aus der Not zu bezeichnen, und der Umstand, dass das Bild einer Brücke sich naturgemass man möchte fast sagen notwendig, aus zwei synonymen Wörtern *piparti*, *pārayati* und *tarati* usw. entwickeln musste, sprechen für das hohe Alter und den gemeinsamen Ursprung des Bildes selbst und der Übertragung desselben auf rettende, zur Sicherheit und zum Glück verhelfende, hoch angesehene Personen. Wenn der Priester bei den Romern *pontifex*, und der die Menschen aus dem Elend des Lebens rettende Lehrer bei den Indern *tirthakara* *tirthamkara*, *tirthika* heißt, so ist es, weil sie rettend auftreten gleichsam eine Brücke resp. eine Furt bilden. Wie nahe sich die Begriffe Brücke und Furt stehen, erhellt schon daraus, dass deutsches *Furt* etymologisch identisch ist mit avest *peretu*, dial. *pesu*, np. *pil*, usw.

Das angeführte Mabinogi gehört zu dem ältesten Sagenkreis der Cymry, in dem König Arthur noch nicht auftritt. Die Anknüpfungspunkte der Erzählungen in jenem Kreise mit den irischen Sagen und Mythen sind so zahlreich, dass man auf ein sehr hohes Alter schliessen darf. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass der Grundgedanke, wiewohl von Indern und Kelten unabhängig von einander verwertet oder ausgearbeitet, schon als bildliches Sprichwort in der Zeit der indogermanischen Einheit bestanden hat.

¹ Die Stelle lautet im ursprünglichen Texte in Lady Guests Ausgabe der Mabinogion III, 94
Bend get Vran a doeth yr tr a llighes ygyt ac ef garnth a gla n yr aron Arglyd, heb y twr da, ti a wylod kyntlyf yr aron ny eul neb syned orauja ny oes bont arnei h theu Mae d y gwyf am bont heb y dyl oes hel ynteu namyn a ro fenn du bont Mae a wydaf bont heb ef A yma gyntaf y dywe fryst y gar hi nra ac y daeret r etto o honau A yna g ety gorwed o honau ef ar traust yr aron, y byr ynt duysteu arna o ef, ac yl aeth y luued ef ar y dra s ar od





Die siamesische Palastsprache.



A über die sogenannte Palastsprache des Siamesischen, wie über manches andere auf Siam bezugliche etwas vage Vorstellungen herrschen, so verlohn es sich wohl kurz auf dieselbe einzugehen

Es muss zunächst die Idee aufgegeben werden, als ob die Sprache nicht auf dem Boden des Siamesischen stehe. Sie folgt grammatisch dem Bau desselben, sie ist auf dem Boden des Volkes erwachsen und ist in seinem Charakter begründet. Sie ist auch nicht etwa etwas was nicht auch in andern Sprachen vorkäme, wie auch wir uns vielfach differenzierter Ausdrücke bedienen um Vorkommnisse des taglichen Lebens, körperliche Funktionen etc zu beschreiben. Ich erinnere an die Ausdrücke für „essen“. Sie erlaubt auch, worauf hier besonders aufmerksam zu machen ist keine Rückschlüsse auf das verwandtschaftliche Verhältniss des Siamesischen zu andern Sprachen, während anderseits die in der Sprache vorkommenden Wörter fremden Ursprungs kulturhistorische Rückschlüsse zulassen durften.

Im Siamesischen bedingt ferner das Fehlen eigentlicher personalischer Pronomina eine differenzierte Redeweise, und so bedient sich bekanntlich auch in gewöhnlicher Konversation der Anredende (1 Person) gewisser Ausdrücke, die sein Verhältniss zu dem Angeredeten beschreiben. In der modernen Sprache pflegen wir ja nur in der Anrede die höhere Stellung in byzantinischer Weise zu beschreiben und scheuen uns dabei nicht im Amtsstil auch gelegentlich ungrammatisch zu reden, im Siamesischen wird nun natürlich auch in der zweiten Person differenziert, doch so, dass es oft schwer wird zu analysieren, ob wir eine erste oder zweite Person haben. Ich erinnere an den Ausdruck *tū tīao* unter den Füssen. Es ist doch zweifelhaft ob hier auf die indische Vorstellung angespielt wird, nach der sich die Merkmale des grossen Mannes unter seinen Füssen befinden, also eine elliptische Redensart, oder aber ob wir ein „ich“ zu ergänzen haben, „ich der ich unter deinen Füssen stehe,“ also in niedriger Stellung. Die letztere Auffassung durfte begründet erscheinen, wenn wir uns des Ausdrucks *kīdo kra mām* in der Anrede an einen Prinzen erinnern, wortlich also „Haupt“.

In der siamesischen Palastsprache haben wir zu unterscheiden Wörter für Gegenstände, die speziell für den Gebrauch des Königs sind, wie die von ihm gebrauchten Gefüsse, Kleidungsstücke, ferner alles seine eigene Person betreffende, Krankheiten, weiter die mit ihm in verwandtschaftlicher Beziehung stehenden Personen und schliesslich die von ihm direkt ausgeführten oder ausgehenden Handlungen.

In einer sagenhaften cymrischen Erzählung, dem Mabinogi „Branwen verch Llyr“, findet sich ein merkwürdiger Passus über König Bran den Gesegneten. Als dieser Fürst auf seinem Zug nach Irland mit seinen Scharen auf einen unpassierbaren Fluss stieß, machte er seinen eigenen Körper zu einer Brücke. Dies wird folgendermassen erzählt: „Bran der Gesegnete kam ans Land und seine Flotte mit ihm, bei dem Ufer des Flusses, ‘Herr,’ sagten seine Edeln, ‘Du kennst die Eigentümlichkeit des Flusses; niemand kann hinüberkommen, es giebt darüber keine Brücke. Was ist Dein Rat betreffs einer Brücke?’ ‘Es giebt keinen anderen,’ sagte er, ‘als dass wer Haupt ist, eine Brücke sein soll. Ich werde eine Brücke sein,’ sagte er. Und da ward fürs erste Mal dies Wort ausgesprochen, und es ist noch jetzt als Sprichwort geblieben. Und als er sich über den Fluss hingezogen hatte, wurden Hurden über seinen Körper geworfen und sein Heer zog darüber zum andern Ufer.“

Weder der Grundgedanke, dass es die Pflicht eines Hauptes ist seine Untergewordenen aus der Not zu retten, noch die Verkörperung des Gedankens durch eine Fabel oder Erzählung darf als etwas eigentümlich indogermanisches hingestellt werden. Aber das häufige Vorkommen desselben Bildes um einen Retter aus der Not zu bezeichnen und der Umstand, dass das Bild einer Brücke sich naturgemass, man möchte fast sagen notwendig, aus zwei synonymen Wörtern *piparti*, *parayati* und *tarati* usw. entwickeln musste, sprechen für das hohe Alter und den gemeinsamen Ursprung des Bildes selbst und der Übertragung desselben auf rettende, zur Sicherheit und zum Glück verhelfende, hoch angesehene Personen. Wenn der Priester bei den Romern *portfex*, und der die Menschen aus dem Elend des Lebens rettende Lehrer bei den Indern *tirthakara* *tirthankara* *tirthika* heisst, so ist es, weil sie rettend auftreten, gleichsam eine Brücke resp. eine Furt bilden. Wie nahe sich die Begriffe Brücke und Furt stehen, erhellt schon daraus, dass deutsches *Furt* etymologisch identisch ist mit avest. *peretu*, dial. *pesu*, np. *pal*, usw.

Das angeführte Mabinogi gehört zu dem ältesten Sagenkreis der Cymry, in dem König Arthur noch nicht auftritt. Die Anknüpfungspunkte der Erzählungen in jenem Kreise mit den irischen Sagen und Mythen sind so zahlreich, dass man auf ein sehr hohes Alter schliessen darf. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass der Grundgedanke, wiewohl von Indern und Kelten unabhängig von einander verwertet oder ausgearbeitet, schon als bildliches Sprichwort in der Zeit der indogermanischen Einheit bestanden hat.

¹ Die Stelle lautet im ursprünglichen Texte in Lady Guests Ausgabe der Mabinogion III, 94
Lend et Irun i deh yr tir a lighes 3831 ac ef partk i gann yr ar n Arctyd heb y wyr ds n a myd et hyned f yr ar n ny eu neb tynd ar w i ny oes boes arne Awles. Mae dy gys, frambys heb ywyst ar, heb yn eu ramyn a ro ferri lu bon. Mae a sydol lant, heb ef A gys gantis y dweudur y gar hanner ac y dweud r eth a e h nai. A gys gret gerwel o hanner ef ar tra i yr ar n, y llys yd elysien arnau ef a yd aeth y lures ef ar y dweud ur id





Die siamesische Palastsprache



A über die sogenannte Palastsprache des Siamesischen, wie über manches andere auf Siam bezügliche etwas vage Vorstellungen herrschen, so verlohn es sich wohl kurz auf dieselbe einzugehen

Es muss zunächst die Idee ausgegeben werden, als ob die Sprache nicht auf dem Boden des Siamesischen stehe. Sie folgt grammatisch dem Bau desselben, sie ist auf dem Boden des Volkes erwachsen und ist in seinem Charakter begründet. Sie ist auch nicht etwa etwas was nicht auch in andern Sprachen vorherrsche, wie auch wir uns vielfach differenzierter Ausdrücke bedienen um Vorkommnisse des taglichen Lebens, körperliche Funktionen etc zu beschreiben. Ich erinnere an die Ausdrücke für „essen“. Sie erlaubt auch worauf hier besonders aufmerksam zu machen ist keine Rückschlüsse auf das verwandtschaftliche Verhältnis des Siamesischen zu andern Sprachen, während andererseits die in der Sprache vorliegenden Wörter fremden Ursprungs kulturhistorische Rückschlüsse zulassen durften.

Im Siamesischen bedingt ferner das Fehlen eigentlicher personlicher Pronomina eine differenzierte Redeweise und so bedient sich bekanntlich auch in gewöhnlicher Konversation der Anredende (1 Person) gewisser Ausdrücke die sein Verhältniss zu dem Angeredeten beschreiben. In der modernen Sprache pflegen wir ja nur in der Anrede die höhere Stellung in byzantinischer Weise zu beschreiben und scheuen uns dabei nicht im Amtsstil auch gelegentlich ungrammatisch zu reden. Im Siamesischen wird nun natürlich auch in der zweiten Person differenziert, doch so dass es oft schwer wird zu analysieren ob wir eine erste oder zweite Person haben. Ich erinnere an den Ausdruck *tai thao* unter den Füssen. Es ist doch zweifelhaft, ob hier auf die indische Vorstellung angespielt wird nach der sich die Merkmale des grossen Mannes unter seinen Füssen befinden also eine elliptische Redensart, oder aber ob wir ein „ich“ zu ergänzen haben „ich der ich unter deinen Füssen stehe.“ also in niedriger Stellung. Die letztere Auffassung durfte begründet erscheinen wenn wir uns des Ausdrucks *kldo kra mōm* in der Anrede an einen Prinzen erinnern, wörtlich also „Haupt“

In der siamesischen Palastsprache haben wir zu unterscheiden Wörter für Gegenstände, die speziell für den Gebrauch des Königs sind, wie die von ihm gebrauchten Gefässe, Kleidungsstücke, ferner alles seine eigene Person betreffende, Krankheiten, weiter die mit ihm in verwandtschaftlicher Beziehung stehenden Personen und schliesslich die von ihm direkt ausgeführten oder ausgehenden Handlungen.

Bei allen konkreten Sachen finden wir Wörter, die dem Sanskrit und Pali entlehnt sind, und es soll hier darauf aufmerksam gemacht werden, was glaube ich, auch von anderer Seite geschehen ist, dass im Siamesischen die indischen Wörter meist eine dem Sanskrit nahestehende Form zeigen. Das ist natürlich nur zu erwarten, wenn wir uns erinnern, dass die ältere Kultur Siam's auf brahmanscher Grundlage beruhte, dass die buddhistische Propaganda erst viele Jahrhunderte später sich geltend machte. Bekanntlich sind ja auch die meisten Familienceremonien brahmanschen Ursprungs — Die älteren der Wörter in der Palastsprache zeigen ferner durch die eigentümliche Vokalgestaltung durch Epenthese, dass sie durch Vermittlung des Cambodianischen entlehnt sind so haben wir *sdroi* für essen, *skr set* vom König gebraucht, *sien* für Kopf *skr strṣa*. Die meisten konkreten Gegenstände werden durch das Epitheton *ornans phra* d i *skr vara* vorzüglich eingeleitet, z B *phra chāksū* *skr cakṣu*, *phra angriñg* Cambod. *āngrün* Wiege für gew. *p'e*. Wir finden ferner für Sachen zum persönlichen Gebrauch das Wort *xālong* gleichfalls cambod. Ursprungs wie in *xālong phra nētr* „Brille“ *skr netra* Auge, *xālong phra bāt* „Schuhe“ *skr padi*. Die Handlungen falls sie nicht durch spezielle Wörter ausgedrückt werden wie etwa essen werden durch das ebenfalls dem Cambod. entlehnte *song* Cambod. *drōng* eingeleitet, das in vielen Fällen einem „geruhten gnadigst“ entsprechen möchte.

Wir haben dann zu unterscheiden die in der höheren Sprache gebrauchten

Was bedeutet *pāthas* im Veda?

 *āthas* wird Nigh 4. 3 unter den Worten mit mehrfacher Bedeutung aufgeführt und Yaska bestimmt dieselben Nir 6 7 folgendermassen 1) *antarikṣam* (Beleg Rv VII 63 5) 2) *udakam* (Beleg Rv VII 34 10) 3) *annam* (Beleg Rv X 70 10) Entsprechend stellt dann auch Sayana Rv I 113 8 154 5 III 8 9 53 10, VII 63 5 zu 1) — VII 5 7, 34 10 (X 32 15) zu 2) — und I 162 2 188 10, II 3 9 III 31 6 VI 15 12 X 70 9 10 110 10 zu 3) — Nur einmal, nämlich VII. 47 3 giebt Say die von Roth als ausschliesslich vedisch an gesetzte Bedeutung *sthānam*, während er bei *sahārapathah* VII 1 14 zwischen *bahu annah* *bal usthītah* und *bahūdikih* schwankt.

Durch die klassische Sprache ist die Bedeutung *udakam* für das Wort gesichert, man vgl. die Citate in P W s v 4) IV p 647 und die Worte *pathoja* *pāthoda* u s w sie möchte ich auch in Übereinstimmung mit Yaska bzw. Sayana für Rv VII 34 10 *pītho* + *udinam* und VII 5 7 *rajūr na pīthah pārī pāsī sadyah* annehmen. VII 5 7 ist an Agni Vaisvanara gerichtet und der Dichter sagt durchaus passend von ihm wie der Wind saugst du das Wasser auf (Say *somam pīripibisi jadī jalīm sōsajasti*) — Ob auch in \ 92 15 *reḥhad atri janusā pīrō angīrt grītāja urdhvā ibhū cīksīr adhī na : | jeblur ihāz i abha a tīraksa ah pīthah sumekū i svadītīr anīn atī : für pīthas die Bedeutung Wasser anzunehmen ist, wage ich nicht zu entscheiden da die Worte *sumekū* und *tanarītī* in E bisher eine sichere Lösung nicht gefunden haben jedenfalls übersetzt Say *annas tðhanam udakam**

Anderer sichere Belege für *pīthas* = *udakam* vermag ich nicht beizubringen (es waren noch \ S S 1 11 S Rv I 1,4 5 und III 55 10 hierher zu stellen s u), umso mehr aber für die wie ich meine (s u) hieraus abgeleitete Bedeutung *am am* In Rv finden wir dreimal *pīthas* in der Vanapṛti Strophe der Apri Lieder namlich I 168 10 *pa trī iā - mīspīte pītho de eblīyah srīj* \ 70 10 *uaspīte rasī nīyī* + *jīdī* + *der tneis pītīa ipa iks ut a* und \ 110 10 *upī asrī tmanā samīyū dīnti pītīla rītīdī i nīyī* wo zu dann auch V S 29 10 zu stellen ist *as o ghrītena tmū i sarīkī spī de trītīsah pīthī tu | iaspītī de rīkī nī pīyānī agnī dītītī sākī tu aksītī* Die Vergleichung mit den entsprechenden Strophen der anderen Apri Lieder z. B. I 13 11 *ra srī i aspītī de i de bīgo la th* V 5 10 *spītī aspītī dītītī gīgīs i manī | titra hrītītī gdīma tīs u s w*

weist, dass *pāthas* im wesentlichen dasselbe bezeichnen muss wie *krts*, dass also Yaska, Say, Mahidhara mit der Erklärung *arṇam* das Rechte treffen

Auch in der Tvaṣṭṛ-Strophe der Apri-Lieder findet sich das Wort, nämlich X. 70 9 *sa devdram pītha npa pra ṛd ar uṣu jākṣi dravodih suratnū* und II. 3 9 *prajām Ṭasṭa ṛt yātu nābhūm asne ḥīla devānām apj eti pīthah*. Natürlich kann *pāthas* hier nichts anderes bedeuten. Den letzten *pāda* von II. 3 9 erklärt Say „*de ḥīlām samlandij arṇam asne ḥīlā gacchati*“, doch durfte wohl *Tasṭa* Subjekt und *pāthah* Objekt sein „dann werde er der Gotterspeise (i.e. des *krts*) teilhaftig“. Genau so ist T. Br. 3. 1. 4 *e ḥīlā na de Ṭasṭa Ādītī arṇi t... Purarvastū hāsiṣṭa Ṭardhīyantī*; *prījam de ḥīlām apj eti pāthah* zu erklären. Diese Strophe ist *yajña*, und die entsprechende puronavikya lautet „*pīmar no de Ṭasṭa sruvotu | Pūrṇātāt nih pīmar etam yajñam*“. *prījam d a e pāthah* muss also im Wesentlichen dasselbe besagen wie *pīmar etam yajñam* „sie werde der erwünschten Gotterspeise teilhaftig“ — Zweifellos muss *pāthas* auch an allen anderen Stellen, wo es in Verbindung mit *āti* erscheint, „Speise“ bedeuten, das wären also noch Rv I. 162 2 *supīrās ayal trideptūsh prījam apj eti pāthah*, III. 8 9 *unmīyamanah kāvibhūtī purastād de ḥīlā devānām apj arṇi pāthah* (sc. *starācah* bzw. *ṣipītī*) VII. 47 3 *śatapaṣṭrah stadhījā madantī de ḥīlā devānām apj arṇi pāthah* (sc. *apītī*), V. 5 2 17 *Agīcīl prījam pātho pitam* (sc. *parīdhītī*), 8 50 *uṣīk tārr de ḥīlā Somāgīl prījan pātho pītī*, A. V. 2 34 2 *upākṛtūm śīsamānam ṣad asthat prījam devānām apj eti pāthah*, Ā. S. S. 1 11 8 *samudre ṛo iṣṇāmūm stām pātho apītī* (sc. *ātāh*) *apītī* aber bedeutet hier „werden zu“, wie uns Mahidhara zu V. S. 2 17 trefflich auseinandersetzt, wenn er sagt „*Agīcīl arṇi tām bha. adbhūtām prāpītām ṣtī artāh*“ Es ist demnach zu übersetzen Rv I. 162 2 „wird der Bock erwünschte Speise für I und P“; III. 8 9 sie, die vom (od. im Osten) von den Weisen aufgerichtet werden (Say *ana-anīyātā pātīabläge uccṛī, an anāh adh arya adbhūtī*), die Gotter werden selber zur Speise der Gotter“ Say erklärt hier mit Berufung auf Yaska und Vṛtikara (i.e. Kāshī) zu Pan. 4. 4. 111 *pāthas* mit *antarikṣam* aber die Strophe erhält erst durch unsere Erklärung den richtigen Sinn, die *starācah* bzw. *ṣipāh* (sie sind nach Anukṛtī *devata* des Liedes) werden ja am Schlusse des Opfers mit verbrannt (cfr. Entsprechendes aus dem jüngeren Ritual bei Weber I. St. IX. p. 222). Das durfte zugleich die Erklärung für das *tūṇīya* bzw. *tūṇāna* in der Vanaspati Strophe der Apri-Lieder (I. 188 10 X. 110 10, V. S. 29 10, I. 142 11, A. V. 5 27 11) sein „durch dich selbst“ — VII. 47 3, wo Say *pāthas* mit *sthānūm* übersetzt, und die anderen oben angeführten Stellen sind nach dem Ge sagten ohne weiteres klar.

Haben wir nun in einer grossen Zahl von Fallen die Bedeutung „Speise“ für *pāthas* mit Sicherheit erkannt, so werden wir Say auch unbedenklich an den folgenden Stellen folgen III. 31 6 *tiṣṭād ṣadītī Sarāma rugām adriṇīnah pāthah purīyam sadhryak kah*, „da Sarāma den Spalt des Felsen fand machte sie die uralte erhabene Speise zum Gemeingut“ [Say erklärt den letzten *pāda*, indem er Indra als Subjekt ergänzt *itarātī apī bhoyāk sīdhīrītī arī gaṇādīlakṣātī arītī am tītī arī dūtī arī*, Mahidh (zu ders. Stelle V. S. 33 59), der sonst wortlich Say's Erklärung bringt hat dafür besser *itarātī salā bhoyāk*. Ganz vorzüglich sagt Say-Madhava bei seiner im Übrigen merkwürdigen Erklärung dieser Strophe T. Br. 2 5 8 10 zu *sadhryak* (p. 647 21)

er akṣetrasa lacarthy m' 74 Die Lösung ergibt sich aus dem Itih 152 von der Sarumi, ihr wird es nämlich zuge schrieben, dass auch die Geschöpfe Anteil an der Speise i e den Rundern bekommen die früher im alleinigen Besitz der Götter waren (esr I 62 3 72 8 u d Itih bei Syy. zu I 62 3) und VI 15 12 sān tī dī as n' rī tī :tī etu pītāl sūm rayi' spīlajazzal sihisi, „Nahrung u Reichtum sollen Agni begleiten“ (was bedeutet dī as'ī an atī). Die beiden padī erklären uns zugleich Agnis Attribut sah israpīthah VII 1 11

So bleiben uns schlieslich im Rv nur noch vier Stellen ubrig und zwar diejenigen die Roth wohl hauptschlich zur Aufstellung der Bedeutung „Platz, Ort“ gefuhrt haben namlieh I 113 8, 153 5, III 55 10 und VII 63 5. Die letzte Strophe VII 63 5 *yatra eakrur an rta gat um asmas yero na dty un an eti pithah | pitha t m srtz eti zdlema t an obltz nstrta armott ja jath* § giebt Yiskz, wie wir sahen, als riguma fur *patis* = antarktum und Siw ist seiner Auffassung gefolgt Ich meine aber, wir kommen auch hier mit der Bedeutung „Spere“ aus, und ich ubersetze, wo ihm (Sury 1) die Unsterblichen den Weg gemacht haben, da geht er fliegend wie ein Falke auf Nahrung zu, so wollen wir euch M u V, da die Sonne aufgegangen ist, mit Verehrung und Spenden aufwarten“ Damit ist auch die Erklarung fur I 113 8 (steht ubrigens nicht bei Muller und Grassmann) *parjatt ran ane eti pitha ayatndm prathan* § *sastatti tm | rjuchantti ji an udridhantti Uva mrtar kam cana bodhayantti* § gegeben „Uvas geht immer als die Erste auf Nahrung zu, so war es fruher, so ist es jetzt, so wird es auch in der Zukunft ein indem sie, sobald sie aufleuchtet, die Lebenden sich erheben lasst und sogar die Toten erweckt.“

Die beiden letzten Stellen I 154 5 *tād asya priyan abhi pitho asyam naro*
yatra de aya o mudanti | urukramasja sa hi bandhur itthā Visnol pade parame
madhu a utsah | u III 55 10 Visnur ,opth piramam pāti pīthal gehören eben
 falls zu ihnen. Auch hier bedeutet *pīthas* 'Speise', und ich übersetze I 154 5
 , diese sehr vielbegehrte Speise möchte ich erlangen in der sich erfreuen die Frommen,
 denn dem weitschreitenden Visnu gehört der Madhuquell dort in seinem höchsten
 Schritte ' Gemeint sind die himmlischen Rinder etc die folgende Strophe u V 45 8
utsa asan (sc *gr. im*) *parame siddhasthe* (ev konnte man natürlich auch hier in
 pathas ein *udak utmi* das himmlische Nass, die himmlischen Kuhe sehen) Zu III
 55 10 vgl mir übrigens noch die *pirama ga ah* V 47 4

Auf die noch übrigen Stellen in ausser rigvedischen Texten — ein Teil derselben ist ja schon in Anlehnung an den Rv behandelt — einzugehen, ist mir leider durch den eng bemessenen Raum versagt, ich bemerke darum nur, dass, so weit ich wenigstens die Stellen übersiehen kann wir auch überall mit der Bedeutung „*annam*“ auskommen. Māñḍih erlärt übrigens an sämtlichen Stellen der V S mit *annam*. Als besonders interessant möchte ich nur noch erwähnen dass V S 13 53 *apām pāthasi* (hinter *optim puruṣa*) im Satap B 7 5 2 60 so gedeutet wird *annam et apām puruṣa*.

Zum Schlusse sei mir gestattet auf die Etymologie des Wortes einzugehen. Zu Grunde liegt wohl Wurzel *πι* „trinken“ (cfr Rv VII 57) Trinkbar war in erster Linie Wasser dann vor allen Dingen Milch. Daraus mag sich die verallgemeinerte

Bedeutung „Speise“ entwickelt haben. Ob das Wort auch in den verwandten Sprachen vorliegt, wage ich nicht zu behaupten. Die Zusammenstellung mit engl. „feed“, as „fôda“ usw. wäre jedenfalls verlockend. Skert leitet ja „Etymological Dictionary of the English Language“, Oxford 1882, p. 215 *food* ebenfalls von Wurzel *þ* ab, allerdings denkt er dabei an *þ* „schützen“.

EMIL SIEG





Abhinavagopanasi Gupta pāda.



IE Darstellung der indischen Litteraturgeschichte leidet unter nichts so sehr als unter dem fast ganzlichen Mangel an Nachrichten über das Leben der Dichter und Gelehrten. Was wir über Bana und Mayura, Bhartrhari, Bilhana, Jayadeva, Kātyāyāna, Kalidasa, Trivikramabhatta u. a. erfahren, ist meist ganz legendenhaft. Immerhin tragt es nicht unwe sentlich zur Unterbrechung der Ein tonigkeit bei und da, wo die Quellen ein wenig reichlicher fließen, wie bei Bana und Kalidasa, kann man sich doch ein ungefähres Bild von dem Charakter dieser Männer entwerfen. Mir scheint es deswegen ratsam, alles zu sammeln, was uns die einheimische Tradition überliefert, auch wenn es sich schliesslich nur als marchenhaft erweisen sollte. Einen kleinen Beitrag liefert die folgende Geschichte über Abhinavagupta

Was über die Zeit, das Leben und die Werke des Abhinavagupta zu sagen ist, hat zuerst Buhler bekannt gemacht (Detailed Report of a Tour in Search of Sanskrit MSS made in Kashmir, Rajputana, and Central India. Bombay 1877, p 66 ff). Einige Nachträge habe ich ZDMG 39, 316 gegeben, eine gute Zusammenstellung der Thatsachen findet sich bei Aufrecht, Catalogus Catalogorum Leipzig 1891, p 25. Vgl. auch Durgaprasad und Parab in der Einleitung zu ihrer Ausgabe des Dhvanyaloka. Bombay 1891 (Kavyamala 25).

Mammata zitiert im Kāvyaprakasa p 44 ff (ed Mahesa Chandra Nyayaratna Calcutta 1866) eine längere Stelle aus dem Kommentare des Abhinavagupta zum Bhārtiyānātyāśāstra. Zu p 50 4 ist *sruṇadūtācaryābhinavaguptapādāḥ* bemerkt Srivatsalāñchana in der Sirabodhini (Shridhar R. Bhandarkar, A Catalogue of the Collections of Manuscripts deposited in the Deccan College. Bombay 1888, p 86, No 24, fol 47^b [A] — p 258 No 209 fol 39^b [B] — p 43, No 40, fol 25^b [C] *etasya* (AC asy a) *Bali alabhibhuyamga* (A^ana^c att^b) *iti nama | tad eva bhangi antar nuktam | jatha Tautatitī* (C^atita) *iti pramātā* (A *prapancah*, om B) || Diese Bemerkung wird klar durch die ausführlichere Erzählung des Blumasena im Sudhāsagara (Bhandarkar 1 c p 345, No 114, fol 101^a) zu derselben Stelle des Kāvyaprakasa. Blumasena giebt am Schlusse seines Kommentares an, dass er ihn im Jahre 1723 vollendete, wie schon Peterson hervorgehoben hat (Detailed Report 1883 p 26 94, wo statt *sukhodadish* mit den MSS zu lesen ist *sudhātadush* — *sudhāsagara* wie der Kommentar sonst heißt) Blumaseni erzählt Folgendes

*īdam atra rālasāyam | purd kīla ka cād Valabhipatlatīn bahū am brahn ana
balā am adlajayanasalīstī | tatra patī m kāś cād Gau labalo tisabuddhyān n ukh irat te
ca niki labālīn tm bhājapradutīna bīr ilibhibhuyamga iti gurnāt 27 ipadistah | sa*

cacaryatam *śīpagata* iti sakalasahasrabhīṣṇah Śrīvāgdevatā ataro gudham tannāmād-
bhīnavagopānasiguptapadarūpa ī andā dhī an ukhienabhiyanaktitī | atā eva Madhumatī arī
Ravibhattacāryair ulti | abhīnavapadēna dhvāntikākārtipūrāṇaguptapadālakhanārī
rodho' tra na deja iti || „Hierbei ist folgendes Geheimnis Einst, so sagt man, gab es
eine Schule vieler jungen Brahmanen, die in Valabhi studierten Ein junger Bengale,
der dort studierte, erregte durch seinen ausserordentlichen Verstand und seine Bered-
samkeit allen (anderen) jungen Leuten Furcht und wurde (deshalb) von dem Lehrer
„die junge Schlange von Valabhi“ genannt Und dieser wurde Lehrer Die Ver-
körperung der Gottin der Rede [i.e. Mammata], die alle Geheimnisse kennt, offenbart
vermittelst ihrer Klugheit dessen geheimen Namen Abhīnavagopānasiguptapada Daher
sagt Ravibhattacārya in der Madhumatī Wegen des Wortes ,neu‘ (abhīna, a) darf
man hier keinen Widerspruch mit dem Gebrauche des alten (Namens) Guptapāda des
Verfassers des Kommentares zum Dhvanyaloka zugeben“

Bhimasena hatte also in seinem Texte des Kavyaprakasa p 50, 4 statt *Abhīna, a*
guptapāda die Lesart *Abhīnavagopānasiguptapāda* und Ravibhatta kannte, ebenso
wie Srivatsalañchana, dieselbe Geschichte über Abhīnavagupta wie Bhimasena Bhī-
masena hat beide stark benutzt, über ihre Zeit ist nichts zu ermitteln Srivatsalañchana
der in den Handschriften auch Śrivatsavarman und Śrivatsasarman genannt wird, macht
über sich keine andern Angaben, als dass er sich Sohn des śriVisnubhattacārya nennt
Von datierten Autoren citiert er Rudrata und den Alamkarasarvasvakīra d h Ruyyaka
der jedenfalls nicht junger als das 13 Jahrhundert ist Sein Kommentar ist kurz und
schwer verständlich seine andern Werke (Aufrecht, Catalogus Catalogorum p 674) sind
mir nicht bekannt Er ist identisch mit Srivatsasarman, dem Verfasser der Siddhanta-
ratnamālī, den Aufrecht von ihm trennt Das geht hervor aus der Śribodhī fol
40^a (A) *s ayam ca cakṣati panakarasanyajneśī* (Kavyaprakasa p 47) | *esetā*
taram Siddhantagranthe cakṣyamah |

Ravibhattacārya war der Sohn des Ratnapanibhattacārya und Enkel des Acyuta-
bhattacārya 1 der Minister des Fürsten Sivasimha von Mithila war (Peterson, A Third
Report of Operations in Search of Sanskrit MSS in the Bombay Circle Bombay
1887 p 20 332) Aus Bhimasena fol 148¹ (A) ergibt sich, dass auch der Vater
und Grossvater als Kommentatoren des Kavyaprakasa thatig waren Seinen Vater
nennt er als Verfasser des Kavyadarpīna (Peterson, I c p 333), aus Bhimasena er-
gibt sich, dass dies der Name eines Kommentares zum Kavyaprakasa ist

Bei Mummatī ist *pādī* in *Abhīna aguptapāda* lediglich Ausdruck der Hoch-
achtung vor Abhīnavagupta Ohenbir wurde aber *guptipādī* im Sinne von „Schlange“
gefasst, indem man an *guptapādī*, *guptipādī*, *gupti* dachte So hat ja Triv-
ikāma auch *pādī* gedeutet (Vers Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen 6,
102 f.) *ātītrā, uftipāda* wurde dann — *bilbhītī* — gesetzt Dass Abhīnav-
agupta in Valabhi studiert hat, kann historisch sein Gewiss ist *valabhi* in der Er-
zählung als Name der Stadt zu fassen, die Umschreibung von *valabhi* mit seinem
Synonym *bilbhītī* wurde gegeben, um eine völlige Gleichheit mit *bilbhītī* bzw.
ātītrā zu bewirken Die Lesart *ātītrā, uftipādī* habe ich sonst nir, end-
gefunden

Der Gana 'mr̄ṣādī'



LIEGFÜLTICH der Durcharbeitung von Kommentaren zu Werken der Wurzelliteratur ist mir in einzelnen Stellen ein Hinweis auf einen Gana 'mr̄ṣādī' begegnet. Da unsere Hilfsmittel für die Erklärung versagen, so wusste ich langere Zeit nicht genau, was es mit diesem von Gelehrten der Katantra Schule erwähnten Gana auf sich hatte, bis ich in einem bisher nur handschriftlich zu ganglichen und wie es scheint nicht allzu häufigen Werke Ramanathas Minorama den gewünschten Aufschluss fand. Um nun andere vor fruchtlosen Suchen zu bewahren erhub ich mir, hier kurz auszuführen welche Bewandtnis es mit dem 'mr̄ṣādī' hat.

Die Vi dhavyadhatuvtti und ihr folgend die S ddhatal aumudi geben nach dem Vorgange älterer Grammatiker in dem mit *ṭ dīrṣīt vī* (sc. *vīcī*) überschriebenen Abschnitte des *cūrīdīgnīa* (Westergaard Rad § 34) einigen Wurzeln den in bandha n (*rn* *dīs*, *pīs*) andere Wurzeln lehren *s e* was ja dasselbe hessen will als *s arītī*. Zu dieser letzten Kategorie gehören *kṛātī*, *ārāda chāda apl rāda mrsātī*.

Bei diesen beiden Klassen den *sīt* und den *s arītī* Wurzeln exemplifizieren nun Sayana und Bhāṭṭoḍīkīta übereinstimmend beide Genera verbī nur von dem jeweiligen dhatu ohne *uc* nicht aber von dem auf *ic* endigenden dhati von diesem bilden sie nur Parasmaipada z. B. *rī t rājātī arātī rārate* die anubandhas *n* und *s arītī* die nach Pan I 3 72 in Wirksamkeit treten sollen also *n r* für den einfachen dhatu nicht für den auf *uc* auslautenden dhatu gelten².

Ahnlich ist die Praxis Vopīdeva's betont wird die *ut schaft* nur bei dem dhatu ohne den Charakter der 10 Klasse Vopadevī³ lost die Wurzeln *ṛgu dīsū pīs*.

² De Dhatu gī nennt Deva und Mureya als Au or taten das, dass *kātā* *rd chāda* svarīt te en. Nach Śāka ā ana sollen die be den ersten Ātmānepad n *chādī* aber parasma pad n se n. Euge Grammatiker zu denen auch Bha ḍīkī a gehört erkennen *kṛātī* n cht an. Ma treyā lehrt nich der Dhatu *tī* für *apl* auch *ā manē adī* (*payatī*), d e svarīt schaft d eser Wurzel erwähnt nur Bl 1750 dīkī Sayana n cht. *rāda* si nach Śāka ayana a manē adī n S kau *anudātī* t y che *śīka* ayana lehrt m a als Ātmānepad n Puru akāra dagegen als svari et (s. u.)

³ Nach der von Sayana und Bha ḍīkī ta be der Wurzel *cūrī* ausgeführten Lehre tritt an jeden dhatu auf *uc* für den n cht eine besondere Vorschrif gegeben st unter der gleichen Bedeutung Ātmānepad a bei *s arītī* und *nū* Wurzeln der ers en ne n Klassen d h *kātādī* prīze *kṛātī* hale be de Gelehrte bei eben Pan I 3 74 *mūca* ca n cht nur auf *jeuma* *uc* sondern auch auf *eu* u *c*. Auf diesen Urs and u d be der Exemplifikation de *cūrī* Wurzeln praktisch ke ne we tere Fücks cht ge nommen. Wenn n cht e ne specielle Lehre we a k n ad u na e ad ah Platz greif wird nur kurz de Parasma pada Form angegeben.

⁴ Vopadeva giebt zwar zu Mugdhabodha XVII 1 *rbhyo r vā* als Beispiel neben *cūrī* auch *ācāyācī* aber eine etwa pān ne schem n af ca entsprechenle Regel aus der man lernen könnte.

arda, *tada*, *mrsa* in je eine *curādī* und eine *bhrādī*-Wurzel auf, der *bhrādī* Wurzel giebt er dann den, beide Genera verbi bedingenden, anubandha *n* Den aus *tada* und *mrsa* ausgeschiedenen *bhrādī* Wurzeln giebt er außerdem noch den Ātmanepīda bedingenden anubandha *adanta*.² Da einige Grammatiker behaupten, dass *mṛṣā* auch *adanta* sein könne³, so setzt Vopadeva noch zwei *adanta*-Wurzeln, eine als *curādī*, eine als *bhrādī* an, letzterer giebt er den anubandha *n* *clāda* zerlegt Vopadeva nicht in zwei Wurzeln, er sagt nur 10 und 1. Klasse, und *sit* (*km*) Bei *kṛta* und *apl* erwähnt er die svaritetschaft überhaupt nicht.

Dies zur kurzen Orientierung vorweg Nun zum Katantra Seinem Prinzip getreu giebt es auch in diesem, durch fakultatives Antreten des *vv* (= *mc*) gekennzeichneten Abschnitte des *curādgana* zunächst die mit *jyoti* beginnenden *parasmībhāsah*, dann folgen sechs *ātmanebhāsah*, das sind *mrsa*, *tṛpa*, *tada*, *arca*, *arda*, *sindha*, zum Schluss erscheinen drei *ubhajatolhasah*, das sind *trī*, *dhus*, *frī*. Der Scholast Ramanatha (A. D. 1537) bildet nun bei den *ātmanebhāsah* vom dhatu mit *m* wie ohne *m* nur die Ātmanepada-Form (*marsajate*, *marsati* u s w), bei den *ubhajatolhasah* bildet er Parasmī und Ātm sowohl von dem mit *m* erweiterten als auch vom einfachen dhatu (*vārajah*, *vārajate*, *zarati*, *zaratē* u s w). Bei der Bildung der Formen dieser Wurzeln *mrsa* und *trī* .. steht er also, wie schon aus dem oben Ausgeführten ersichtlich und wie er selbst zugiebt, im Gegensatze zu manchen Gelehrten. Andere Grammatiker lehren nämlich, so sagt Ramanatha, dass alle diese Wurzeln mit *m* nur Parasmaipada annehmen.

Wichtig ist dabei eine von einzelnen Gelehrten in dieser Sache vertretene Anschauung, dass das vorgeschriebene Atmanepada oder im anderen Falle der anubandha *n* bei dem dhatu ohne *m* bereits seinen Dienst geleistet hat, an den dhatu mit *m* also nur Parasmaipada treten darf⁴.

Durch diesen Hinweis auf die Anordnung des *gāṇa 'mr̥ṣādī'* und die über ihn bei den Grammatikern herrschenden Ansichten werden, hoffe ich, die häufig vorkommenden Wendungen wie *tādayata* | *tada bhāsane* | *ātmanapādi* | *ātmanepadā* | *tv aninātāpākse* *mīśadīmām* *sannām caritārtham* | *mantīdīm tr̥ parasmaipadām* etc. *bharati* u a m klargestellt sein⁵

dass alle auf *vv* (= *mc*) endigenden dhatus in bezug auf die Wahl des Genus verbi wie auf Wurzeln zu behandeln seien existiert meines Wissens bei ihm nicht.

² Vgl. die von andern Grammatikern abweichende Lehre des Sīkṣāpīṭaka über diese beiden Wurzeln, s. auch u

² Rāmāñtha *adanta* 'py ayam ity ekr

³ In dem hier in Frage kommenden Abschnitte des *curādgana* (J. Utpād 13) erscheint noch eine Wurzel *ātma* *prātzū*, die übereinkommend als Ātmanepadin gelehrt wird auch *tv* wird hinzugefügt. Die verschiedenen über *ātma* bestehenden Ansichten führe ich an einem andern Orte a s e gehörten nicht hether da *ātma* nicht *mr̥ṣādī* ist.

⁴ Hemacandra's Dhātupāṭīṭyā habe ich, da das Berliner Ms. nach auswärts verliehen ist leider nicht einsehen können.



Singhalesisches.



GH *ukula* „Huste“ ist zu skr *ukata* zu stellen, die Grundbedeutung ist offenbar „in die Hohe gehend, ansteigend, schwelend“ Bei Clough findet sich auch ein Wort *ukata* mit der Bedeutung „eminence“ angegeben, sicher Entlehnung eines pāli **ukkata* Bemerkt sei, dass A Weber skr *ukata* mit „in die Hohe“ übersetzt (Ind Stud 4, 362) Die Kommentare geben *ukula* durch *sroni* oder *jaghanasthala* wieder, z B *msi pulul ukulu rjya saka-juru . me purangana*, Selalihini sandese 12 = *rathacakrakara n jogya-n pthula sroni etta vñ me purasthu* „die Frauen dieser Stadt mit den anmutigen breiten Husten gleich Wagenradern“ — Fur den regularen Übergang von skr *t* zu sgh *t* finden sich Beispiele in der bekannten Abhandlung von E Kuhn, Sitzb d Bayer Ak d W, philos.-philol Kl 1879, II, S 416 und oesters Ich fuge hinzu *sekulu* „dicht, fest, massiv“ = skr *santata*, *kuñu* „Felsgröpel“ = skr *kata*, *killa* und *kli* „menstrual flux“ = skr *kitta*, *polunaya* „facheln, sieben“ = skr *sphotijate* „er bewegt rasch hin und her“ u a m

2) Sgh *harak* „Ochse“, pl *harak* — Nebenform ist *sarakā*, *sarak* — erklärt sich durch Metathese aus **halakā*, welches ich zu skr *sakarā*, *sakara*, *sakkara* stelle Eine analoge Metathese liegt vor bei *nuruva* „Klingender Schmuck, von den Frauen an Fuss und Handgelenken getragen“ statt **nuwura* aus skr *nsipura*, ferner in *manumarak* „Enkel“, das schon in Inschriften des 2 Jahrh n Chr vorkommt und von P Goldschmidt (Ind Ant VI, 1877) auf skr *manorama* zurückgeführt wird

3) Childers (JRAS N S VIII, S 152) stellt sgh *hadana-a* „machen, ververtigen, bereiten“ zu skr Wz *sadh*, *sadhyati* Man konnte sich auf sgh *taradi* „Fehler, Irrtum“ = skr *aparadha* (Childers, a a O S 144) und *taradu* „Frau“ = skr *taradū* berufen, allein die Lhaltung von intervokalischem *d* als *d* entspricht, wie ich glaube, nicht den sgh Lautgesetzen Dies beweisen mir sgh *dt* „Molke“ = skr *dadhi*, *mt* „Honig“ neben *muh*, Honig“ = *madhu*, *btr*, *bikrt* „taub“ = skr *badhna* Es wird also wohl *taradu* den Wörtern zuzuzählen sein, welche dem Skr entnommen und den Lautverhältnissen des Llu mehr oder weniger angepasst wurden Dasselbe durfte von *tarada* gelten, wie dies auch P Goldschmidt (a. a. O S 325, Ann) in der That annimmt, welcher vielmehr in dem Wort *boru-a* „Lüge“ die echte singhalesische Fortsetzung von skr *aparadha* erkennt Beiläufig sei aber bemerkt, dass in den Verbnum *taralna-a* „fehlen, irren“ das *d* natürlich lautgesetzlich voll-

kommen richtig ist, da es hier dem *jjh* in p *aparajhati* entspricht. Da nun *hadanava* wegen seiner transitiven Bedeutung doch nur auf das Kausativ *sadhi* zurückgehen kann, so müssen wir es entweder jener Gruppe jungerer Entlehnungen zuzählen oder eine andere Etymologie als die von Childers vorgeschlagene suchen. Eine solche liegt nun auch ausserordentlich nahe, *hadanava* gehört zu skr *srj*, *sarjati*. Bedürfte diese Etymologie noch einer Bekräftigung, so würde ich auf Sel sand 5 verweisen, wo *susedu* im Kommentare wiedergegeben wird durch *susarjata*.

4) Der Absfall eines anlautenden kurzen *a* vor einfachem Konsonanten, wie er in *zaradinarāta* = skr *apa radh* vorliegt, ist allgemein gütiges Lautgesetz im Singhalesischen. Ich führe ein paar Beispiele an. Sgh *ho* (oder *ho-palu*) entspricht dem skr Baumnamen *asoka* (durch **sora*, **hotra*), *nura*, „Liebe“ ist skr *anurāga* (so in vielen Wörtern mit Prap *anu*), *rana*, „Wald“ ist skr *aranya*, p *aranna*, pkr *arayya*. Es ist dabei zu beachten, dass Hemacandra i 66 ein pkr *ranna* neben *arayna* gestattet wird, und dass nach Pischel (z. d. St.) auch in Paliuersern öfters *ravūla* statt *arawa* hergestellt werden muss. Ich erwähne ferner *riti*, N eines Baumes = skr *arista*, p *arittha* (*ritigala*, N eines Felsens in der Nähe von Polonnaruva = *arittapabbatī* im Mahavaipisa, DMdZ Wickremasinghe im JRAS Ceylon Branch XI, Nr 39) und endlich das Wort *tala*, „Loch, Grube“. Dieses darf nämlich nicht mit d'Alwis (Sidhat Singarava, Introd S LIV) unmittelbar zu p *a.ata* gestellt werden, da an *a* im Sgh nicht schwindet. Man vgl u. a. *a.ata*, „voll, angefüllt“ → skr *akula*. Vielmehr ist *tala* = skr *a.ata*, dessen genaues Äquivalent im Pali in W noch nicht bekannt ist.

5) Zum Schluss noch eine etwas gewagte Vermutung. Der Übergang von skr *u* zu *ı* ist für das Sgh durch *tala*, „Wald“ = skr *tana* gesichert. Childers (a a O S 144) hat zuerst sgh *talaka*, „Bar“ aus p *tana* + *accha* erklärt und E Kuhn (a a O S 424) diese Etymologie mit Recht gebilligt. Ich vermag ein zweites sicheres Beispiel anzuführen, nämlich *talidina* a, „geniessen, essen (nur von Priestern)“ = skr *mund*, vermutlich mit Praep *abhi*, p *alhna dattī*. Vielleicht dürfen wir nun auch sgh *la-*, „neu“ = skr p *ra-a*, pkr *uwa* ansetzen. Das Wort findet sich in *ladalu*, „junger Trieb, Schoss“ (= *ra-a* + *jalaka*), das der Umgangssprache angehört, und wofür nach Clough auch ein *nar-adala* — dies wohl in der Hochsprache — in der That vorkommt. Häufiger als *la* ist das verkürzte *l-* in der nämlichen Bedeutung. Ist meine Etymologie richtig, so erklärt sie eine ganze Reihe von Bildungen wie *la/ru*, „aufgehende (wörtl. neue) Sonne“, *ladrū*, „Kind“ und *ladanī*, „Mädchen“ (= *ra-a* + *daraka*, bzw. *darika*), *lupik*, „unreife, frische Frucht“ (= *rra-a* + *pukkī*), *lī/rlī*, „junge Pflanzung von Betelranken“ (= *ra-a* + *anī*), sowie *lasarī*, „Neumond“. Dafür sind b3 (= *ra-a* + *candra*) wofür ebenso gg Auch *ni/nimī/rlī* vorkommt. *Lī* müsste natürlich durch Kontraktion aus „*lī a*“ entstanden sein wie *lo*, „Welt“ aus *lo-a*. Die egen scheint freilich das Zahlwort *rra-a*, „neun“ zu sprechen. Allein bei diesem lässt sich in weitem eine konservierende Beeinflussung durch die entsprechende Sanskrit form innen nennen, wie eine solche sicher auch bei *rlī* stattgefunden hat. Nur **rlī*

¹ Ich benenne übrigens das nach Childers (a a O S 133) de gezeichnete Wortform *we-a-en* in der Lī gangotrische, nicht we-a ist, sondern *namī*.

kommt diese Möglichkeit nachdem einmal *n* (durch *u'*) in *l* übergegangen war in Wegfall

Ich formuliere hier noch meine Anschauung über das Singhalesische in Kurze so daselbe ist ein rein arischer Dialekt wie sich momentlich durch seine Lautgeschichte erweist und bildet eine direkte Fortsetzung der Palisprache Tiefer gehende den Organismus der Sprache beruhende Beeinflussung von Seite dravidischer Dialekte ist kaum zu erweisen, sie zeigt sich nur möglicherweise in dem Verluste der Aspiraten und in der sog. Vokalharmonie

WILHELM GEIGER



Kommen richtig ist, da es hier dem *yh* in *p aphiyyati* entspricht. Da nun *haſ* *ra* wegen seiner transitiven Bedeutung doch nur auf das Kausativ *sadh* zurückgehen kann so müssen wir es entweder jener Gruppe jüngerer Entlehnungen zuzählen oder eine andere Etymologie als die von Childers vorgeschlagene suchen. Eine solche liegt nun auch ausserordentlich nahe, *l idara a* gehört zu *skr sry sarja*: Pedurste diese Etymologie noch einer Bekräftigung so wurde ich auf Sel sand verwiesen, wo *suseau* im Kommentare wiedergegeben wird durch *sus iyi a*

4) Der Abfall eines anlautenden kurzen *a* vor einfachem Konsonanten wie er in *ari lmn̄ i* = skr *apa rad* vorliegt ist allgemein gütiges Lautgesetz im Singhalesischen Ich führe ein paar Beispiele an. Sgh *ho* (oder *h palu*) entspricht dem skr Baumnamen *asol* i (durch **so a* **lo i*), *i ra* Liebe ist skr *aruraga* (so in vielen Wörtern mit Praep *ai u*) *ra* Wald ist skr *aranya* p *aranya*, pkr *ara a* Es ist dabei zu beachten dass Hemacandra 66 ein pkr *ra* i neben *ara a* gestattet wird, und dass nach Pischel (z. d. St.) auch in Palaversen öfters *ra ia* statt *aranya* hergestellt werden muss. Ich erwähne ferner *ri* N eines Baumes = skr *arista* p *rit ha* (*ritigila* N eines Felsens in der Nähe von Polonnaruwa = *ari shaf ibbat* im Mahavamsa D VdZ. Wickremasinghe im JRAS Ceylon Branch VI, Nr 39) und endlich das Wort *a'a* Loch Grube. Dieses darf nämlich nicht mit d Alwis (Sidhat Sangarava Introd S LIV) unmittelbar zu *p a'ati* gestellt werden, da anl. *i* im Sgh nicht schwindet. Man vgl u a a a'i voll angefüllt = skr *akua* Viel mehr ist *ii* = skr *a a* dessen genaues Äquivalent im Pali m W noch nicht bekannt ist.

5) Zum Schluss noch eine etwas gewagte Vermutung. Der Übergang von skr zu *l* ist für das Sgh durch *ala* Wald = skr *ma* gesichert. Childers (a. a O S 144 hat zuerst sgh *talika*, Bar aus p *ana* – *accha* erklärt und E. Kuhn (a. a O S 424) diese Etymologie mit Recht gebilligt. Ich vermag ein zweites sicheres Beispiel anzuführen nämlich *talit dita a* genessen, essen (nur von Pne tern) = skr *u* und vermutlich mit Praep *abhi* p *abhi ma diti*. Vielleicht dürfen wir nun auch sgh. *ti* neu – skr p *rav* i pkr *nar* i ansetzen. Das Wort findet sich in *latalu* junger Trieb Schoss (= *ta* i + *jalika*) das der Umgangssprache angehört und wofür nach Clough auch ein *nor idala* — dies wohl in der Hochsprache — in der That vorkommt. Häufiger als *la* ist das verkürzte *la* in der nämlichen Bedeutung. Is meine Etymologie richtig so erklärt sie eine ganze Reihe von Bildungen wie *la iru* aufgeliende (wortl neue) Sonne, *Indru* Kind und *Ilulari* Madchen (= *ia* i + *dariki* bzw *darika*) *lapik* unreife frische Frucht (= *na a* + *pal. i*) *li alti* „junge“ I flanzung von Betelranken (= *ia* i + *ari*) sowie *lasar ti* Neumond Sel sind *di* (= *ia a* + *ca drī*) wofür ebenda 93 auch *ia asi* la vorkommt. La in *si* e natürlich durch Kontraktion aus **li a* entstanden sein, wie *lo* „Welt“ aus *li* i. Dagegen sei eine freilich das Zal i Wort *ri a* neun zu sprechen. All-in bei diesem lässt sich im m thin eine konservierende Beeinflussung durch die entsprechende Sanskrit f rm annahmen, wie eine solche sicher auch bei *eha* stattgefunden ha. Für **li* i

¹ Ich bemerkte kurz, dass nach Childers a. a O S 133 die gebräuchliche Wortform *ver*, *ens* u de t Langsprache nicht *nra* ist, sondern *nra*.

kannten fibelkünstler Garudā darstellen soll¹. In der Handschrift sind die erste und die letzte Seite ohne Schrift gelassen, aber gleichfalls sehr reich und geschickt verziert. Ausser Randornamenten sind daselbst vier von eckigen Umrühmungen eingeschlossene Medallions mit stilisierten Blatt- und Blumenmotiven vorhanden, und in den von diesen Umrühmungen mit ihren Medallions gelassenen Zwischenräumen erscheinen drei knieende Figuren wohl in der Mitte Buddha (oder ein Bodhisattva), der von den beiden anderen Figuren mit erhobenen Händen angebetet wird. Auf den beiden ersten und den beiden letzten Seiten sind die Schriftzeilen kürzer, als auf den übrigen, die rechts und links von Schrift frei gebliebenen Teile dieser vier Seiten zeigen je ein reich verziertes Viereck mit einem Medallion in der Mitte, welches wieder den Garudā (?) enthält. Die Vollzeilen der übrigen Seiten lassen nur an den beiden schmalen Enden einen 1½ cm breiten, verzierten Streifen frei, auch zwischen den Zeilen sind überall reiche Ornamente vorhanden. Einen guten Begriff von dem Aussehen unserer Handschrift giebt das Faesimile eines Panzer — nicht des von Burnouf Lassen benützten (s. Essai, pl VI) — Exemplares, welches bei Silvestre, Universal Palaeography I Pl 10 an erster Stelle mitgeteilt wird. Nur sind die Farben bei Silvestre den glänzenden unserer Hs gegenüber zu matt.

Auf den Innenseiten der beiden Holzdeckel sind zwei Zettel aufgeklebt, welche zweimal — einmal in Goldschrift auf Papier, einmal in schwarzer Schrift auf Atlas — die Inschrift tragen „A Buddhist Sacred Book, presented to His Royal Highness Alfred Ernest Albert, Duke of Edinburgh &c &c by Waskadute Subhuti Terunnisse² of Amarapura Samaganā, Ceylon“. Der Schenker ist ein bekannter Pali Gelehrter, vgl. Haas a a O unter den Worten Moggalana (p 89 b) und Subhuti Unnanse (p 138 a), ferner Bendalls Supplement dazu p 235 und 400, und O Frankfurter, Handbook p XXI.

§ 2

Die Schrift unserer Handschrift ist diejenige, welche nach dem Vorgange der italienischen Missionare des vorigen Jahrhunderts, die von solchen und ähnlichen Handschriften zuerst Nachricht gaben bis in die neueste Zeit „viereckige“ Pali-Schrift (*characteres quadrati, square Pali, Pali carre*) genannt zu werden pflegte, erst O Frankfurter in seinem Handbook of Pali (1883) und nach ihm Çarat Candra Das im Journ As Soc. Bengal LXIII (1894) Nr 1 geben unter dem Namen *square Pali*³ eine andere, mit der vorliegenden allerdings nahe verwandte, aber weit dunnere und die Bezeichnung „viereckig“ weit eher verdienende Schrift, während die in unserer Hs erscheinende von H. Brynes in Journ R As Soc 1892 p 3 und nach ihm von Çarat Candra Das a. a O mit dem Ausdruck „Tamarindensamen Schrift“ (*tamarind seed letters, tamarind seed character*) bezeichnet wird. Dass diese Bezeichnung recht passend ist, wird jeder zugeben müssen der sich die Abbildung der Tamarindenkerne in einem guten botanischen Werke wie z. B. O. C. Berg und C. F. Schmidt, Offizinelle

¹ Vielleicht soll es zugleich das Wappen von Pegu sein, vgl. die in Kupfer gestochene Tafel zu [Carpanus] Alphabetum Barmenianum seu Romanum Romae 1776 8. Auch spielen unter den 550 Verkörperungen des Bodhisattva verschiedene Vogel eine Rolle (Koppen I 320).

² Waskadute, of Waska luva (Haas, Catalogue of Sanskrit and Pali Books p 165 a, Bendall, Supplement p 400), Terunnisse s v a guru, Lehrer, geistl. Vater (Clough, Ritual p 13 note *)



Über eine Pāli-Handschrift der Herzogl Bibliothek zu Gotha



EIT kurzem besitzt die Herzogl Bibliothek zu Gotha, als ein Geschenk Sr Kgl Hoheit des regierenden Herzogs Alfred von S Coburg und Gotha, eine Prachthandschrift in Pali Sprache, welche, wie auch andere derartige Handschriften, das erste und vierte Kapitel des *Kammavacanam* enthält. Solche Handschriften sind zwar an sich nicht selten — es finden sich deren in Rom, Paris, London,¹ Oxford, Liverpool, Kopenhagen, St Petersburg —, in Deutschland aber durften sie jedenfalls zu den Seltenheiten gehören. Mit Bestimmtheit weiß ich nur von einer, welche in der Universitätsbibliothek zu Leipzig aufbewahrt wird (Spiegel, Anecdota Palica p 68), und es durfte deshalb nicht ohne Interesse sein, über die unsere im Folgenden einige Mitteilungen zu erhalten.

§ I

Die Handschrift besteht aus zwölf Palmblättern von 52,5 cm Länge und 9,3 cm Breite, welche nach indischer Art zusammengeordnet und zur Schonung zwischen zwei Holzbretter gelegt sind. 15 cm vom linken Rande entfernt sind Holzdeckel und Palmblätter durchbohrt und durch das so entstandene Loch ist eine seidene Schnur mit Knoten am einen und Quaste am anderen Ende gezogen, um Deckel und Blätter, die letzteren in richtiger Ordnung, zusammenzuhalten. Auf jeder Seite stehen, der Länge der Blätter folgend, fünf Zeilen Schrift welche mit schwarzem, glänzendem Lack aufgetragen ist. Wohl um diesen Lack besser haften zu machen sind die Buchstaben mit rother Farbe unterlegt. Die häufig neben dem Lacke noch sichtbar ist auch durchschimmernd dem schwarzen Lacke vielfach eine braunliche Farbung gegeben.

Die Verzierung der Handschrift ist eine sehr reiche. Die beiden Deckel sind innen zwar einfach rot angestrichen, aussen aber sind sie reich und geschmackvoll mit Arabesken und fünf Medaillons sowie Randborten, alles Gold auf Rot, verziert. Das mittlere Medaillon enthält ein Blattermotiv, die übrigen vier Medaillons zeigen je einen phantastisch stilisierten Vogel, welcher wahrscheinlich den auch den Buddhisten be-

¹ Das Brit. Museum besitzt auch eine auf Elfenbeinplatten geschriebene derartige Handschrift (Add. 15 290), welche sich früher im Besitz des Herzogs von Sussex befand (s. Sir Fred. Madden Text to Silvestre's Universal Italaengraving I, 33 Note). Eine ähnliche Handschrift befindet sich auch in der Indis Offic Library (s. Journal of the Pali Text Society 1882 p. 6, no 10).

5 Ebenso ist die Ligatur *ech* in unserer Hs einfach aus den Zeichen *c* und *eh* zusammengesetzt (Fig 11) während sie bei BL und A in der zusammengezogenen Gestalt Fig 12 erscheint

6 Das palatale *n* hat bei BL und A die Form von Fig 13. In unserer Hs erscheint dafür Fig 14 (*esa n nñ* fol 4b 5 10a 3) und zwar in Übereinstimmung mit der entsprechenden Form bei CCD (Fig 15) während Fig 13 in unserer Hs die Verdoppelung des Buchstaben *n* ausdrückt (z B *anunato* fol 2b 4 u 4a 4 *annir tarā* fol 10b 4 *sunnagāre* fol 9a 5)

7 Die Ligatur *tth* erscheint bei BL und A in der Form von Fig 16 in unserer Hs steht dafür Fig 17 in den Wörtern *tithār* fol 2a 1 *anusitho* 3a, 3 *kuttham* 4a 1 und *adthitt/ātabbī* 11a 1/2 einmal in *kuttham* fol 2b 2, der Gestalt bei BL ähnlicher und mit deutlicherer Hinweisung auf die Form des einfachen *t* (Fig 18) in der Gestalt Fig 19. Die Form Fig 17 steht auch in dem ersten Worte des Textes *pītham nī* wohl nur als Schreibfehler für gewöhnliches *th* (s BL und Silvestre) obgleich auch die von CCD für einfaches *th* gegebene Form (Fig 20) der Ligatur sehr ähnlich ist. In einem anderen, als dem ersten Worte kommt *th* in der Hs nicht vor

8 Das cerebrale oder linguale *d* ist bei BL nicht vertreten bei A hat es die Gestalt Fig 21, bei CCD Fig 22 in unserer Hs Fig 23 (in *gavīto* fol 2b 2) *dh* fehlt bei BL gleichfalls und kommt auch in unserer Hs nicht vor bei A ist es Fig 24 und ebenso bei CCD. Die Ligatur beider, *ddh* sieht in unserer Hs wie Fig 25 aus (fol 7b 1 in dem Worte *adthajogo*) in welcher Gestalt zwar nicht das *d* wohl aber das *dh* noch ziemlich deutlich zu erkennen ist

9 Die Gruppe Fig 26 ist bei BL ohne Deutung gelassen nach A bedeutet sie *alnī* resp *nlñ* (vgl auch Boethius in Bull hist phil de St Petersbourg I [1844] p 346). In unserer Hs erscheint die Gruppe *lh* in der Form von Fig 27 (*urulhār* fol 9b 3)

10 *h* hat wenn alleinstehend die gewöhnliche Form Fig 28 an *m* oder *n* angeschlossen nimmt es über eine Gestalt an welche der des *ph* (Fig 29) sehr ähnlich ist so *mlh* (Fig 30) in *amumhu* fol 2a, 1 Anfang *n/a* (Fig 31) in *tuñ h issa* fol 5a 5 5b 5 6a, , 10a 5 11b 5 *ih* in *tuñh* fol 6b 2 u 12a 1/2. Ebenso erscheint die Ligatur bei Symes (in den wenigen bei diesem facsimilierten Worten vgl Burnouf Lassen p 29) und ähnlich auch bei Auer (Textproben im Album Doppel Cicero gleich zu Anfang von Zeile 4)

11 Am Anfang (nach der einleitenden Segensformel) und am Ende des Textes steht ein Doppelpunkt. Als Interpunktionszeichen innerhalb des Textes ist — aber unregelmässig — ein einfacher oder mehrmals wiederholter roter vertikaler Strich angewandt

§ 3

Das in der vorliegenden Hs umständig enthaltene Werk ist wie bereits kurz bemerkte jenseitige welches zum Kreise des *I n i t i o t k a m* gehörend bis Burnouf *Lis en* und noch von diesen (Essai p 26) *A m m u n a* genannt wurde während sein

¹ Es ist *Ammons* auch *Ammus* *Ammatus* vgl Is Es VI 180,

Gewichse (Leipzig o J 4^o) II Taf 9 c, ansieht, die Ähnlichkeit erscheint noch schlingerender wenn man im begleitenden Texte liest dass die Tamarindenreine dunkel kastanienbraun und glänzend sind. Diese Schrift soll in Birma zu Hause sein (s Burnouf Lassen, Essai p 28), dass auch unsere Hschrift in Birma oder wenigstens von der Hand eines Birmanen, geschrieben ist scheint sich daraus zu ergeben, dass die Blätter am Rande mit den Silben *ka*, *ki*, *ku*, *ta*, *te*, *tu*, *ko*, *kau* *kam* und *kal* in moderner birmanischer Schrift bezeichnet resp. gezählt sind

Nachdem von der Schrift mit welcher unsre Hs geschrieben ist, bereits im vorigen Jahrhundert Missionare und Reisende wie Carpinus Paulinus a Sto Bartholomeo Symes u A mehr oder weniger ungenugende Proben gegeben hatten ist die selbe zuerst von Burnouf und Lassen in ihrem Essai sur le Pali (1826) systematisch und wissenschaftlich untersucht und wesentlich richtig festgestellt worden, dann ist ein meisterhaft geschnittenes über weder ganz vollständiges noch ganz richtiges Alphabet in dem von Alois Auer herausgegebenen „Album der K K Hof- und Staatsdruckerei in Wien“ mitgeteilt und in „Alphabet des gesamten Erdkreises Aus der K K Hof- und Staatsdruckerei in Wien Wien 1825“ (Folio), sowie (berichtigt) in C. Faulmanns Geschichte der Schrift (Wien 1880), S 146, 147 wiederholt worden. Wesentlich identisch wenn auch im Charakter wegen des weit dünneren Zuges abweichend ist das Alphabet welches von Garat Candra Das im Journ As Soc. Bengal LXIII (1894) Nr 1 auf Plate I als Pali of Elliott MSS' mitgeteilt wird

Diesen Alphabeten gegenüber zeigt unsere Hs mancherlei Eigentümlichkeiten von denen die folgenden die bemerkenswertesten sind

1 Anlautendes *z* welches bei BL (Burnouf Lassen) fehlt hat in unserer Hs nicht die Form wie bei A (Auer) nämlich Tafel Fig 1, sondern die daselbst als Fig 2 gegebene (fol 9a 5, 9b 4) also ganz ähnlich wie bei CCD (Garat Candra Das). Langes *z* kommt am Wortanfang in unserer Hs nicht vor in dem von CCD besprochenen Golden Book wird *z* überhaupt nicht geschrieben auch nicht im Inlaut sondern nur *z* (s a a O p 22 Mitte)

2 Anlautendes *o* erscheint in unserer Hs in der Form Fig 3 z B fol 2a 1 (okase)

3 Für das gutturale *u* wird bei BL keine bei A die Gestalt Fig 4 bei CCD ähnlich Fig 3 angegeben. In unserer Hs erscheint *u* als ein dem in der Aussprache folgenden Guttural übergesetzter Punkt, dem rechts ein im Bogen nach unten gekrummter sich verdunnender Schwanz angefügt ist z B *manku* (Fig 6) fol 2b 1, ferner *bhangar* fol 7a 4 *thujasankhatam* 8a 3 und 5 8b 2²

4 Für *j* zeigt unsere Hs die gewöhnliche Form Fig 7 *jh* kommt in der Hs nicht vor³ auch bei BL fehlt es nach A aber hat es die Gestalt Fig 8 Deutlich aus beiden zusammengesetzt ist die Gruppe für *jh* wie sie in unserer Hs ziemlich häufig vorkommt (fol 1 2 2a 5 3a 1 2 4a 1 4 5a 3 4 5 u s w stets in dem Worte *upajjhito*) nämlich Fig 9 während in der Gestalt welche diese Ligatur bei BL A und Silvestre zeigt (Fig 10) die einzelnen Elemente bei weitem mehr abgekürzt und zusammengezogen sind

¹ Hier allerdings über dem vorhergehenden Konsonanten aber nur weil über dem folgenden kein Platz mehr war

² Wo es stehen sollte fol 9b 1 lest die Hs *guran* statt *shuran*

5. Ebenso ist die Ligatur *ek* in unserer Hs. einfach aus den Zeichen *e* und *k* zusammengesetzt (Fig. 11), während sie bei BL und A in der zusammengezogenen Gestalt Fig. 12 erscheint.

6. Das palatale *ñ* hat bei BL und A die Form von Fig. 13. In unserer Hs. erscheint dafür Fig. 14 (*esa ñ.itti* fol. 4b, 5, 10a, 3), und zwar in Übereinstimmung mit der entsprechenden Form bei CCD (Fig. 15), während Fig. 13 in unserer Hs. die Verdoppelung des Buchstabens *ñ* ausdrückt (z. B. *anññato* fol. 2b, 4 u. 4a, 4; *añññ-tura* fol. 10b, 4, *snññlgare* fol. 9a, 5).

7. Die Ligatur *th* erscheint bei BL und A in der Form von Fig. 16, in unserer Hs. steht dafür Fig. 17 in den Wörtern *tithah* fol. 2a, 1, *anustitho* 3a, 3, *kuttham* 4a, 1 und *adthittatibba* 11a, 1/2, einmal, in *kuttham* fol. 2b, 2, der Gestalt bei BL ähnlicher und mit deutlicherer Hinweisung auf die Form des einfachen *th* (Fig. 18), in der Gestalt Fig. 19. Die Form Fig. 17 steht auch in dem ersten Worte des Textes *pañhamam*, wohl nur als Schreibfehler für gewöhnliches *th* (s. BL und Silvestre), obgleich auch die von CCD für einfaches *th* gegebene Form (Fig. 20) der Ligatur sehr ähnlich ist. In einem anderen, als dem ersten Worte kommt *th* in der Hs. nicht vor.

8. Das cerebrale oder linguale *d* ist bei BL nicht vertreten, bei A hat es die Gestalt Fig. 21, bei CCD Fig. 22, in unserer Hs. Fig. 23 (in *gavudo* fol. 2b, 2). *dh* fehlt bei BL gleichfalls und kommt auch in unserer Hs. nicht vor, bei A ist es Fig. 24 und ebenso bei CCD. Die Ligatur beider, *ddh*, sieht in unserer Hs. wie Fig. 25 aus (fol. 7b, 1 in dem Worte *addhajogo*), in welcher Gestalt zwar nicht das *d*, wohl aber das *dh* noch ziemlich deutlich zu erkennen ist.

9. Die Gruppe Fig. 26 ist bei BL ohne Deutung gelassen, nach A bedeutet sie *ulta* resp. *tilha* (vgl. auch Bohtlingk in Bull. hist.-phil. de St. Pétersbourg I [1843] p. 346). In unserer Hs. erscheint die Gruppe *lh* in der Form von Fig. 27 (*tarulhaya* fol. 9b, 3).

10. *h* hat, wenn alleinstehend, die gewöhnliche Form Fig. 28, an *m* oder *n* angeschlossen nimmt es aber eine Gestalt an, welche der des *ph* (Fig. 29) sehr ähnlich ist; so *mht* (Fig. 30) in *amumht* fol. 2a, 1, Anfang, *tha* (Fig. 31) in *tunhassa* fol. 5a, 5, 5b, 5, 6a, 5, 10a, 5 11b, 5 *whi* in *tunhi* fol. 6b, 2 u. 12a, 1/2. Ebenso erscheint die Ligatur bei Symes (in den wenigen bei diesem facsimilierten Wörtern, vgl. Burnouf-Lassen p. 29), und ähnlich auch bei Auer (Textproben im „Album“, Doppel Cicero, gleich zu Anfang von Zeile 4).

11. Am Anfang (nach der einleitenden Segensformel) und am Ende des Textes steht ein Doppelpunkt. Als Interpunktionszeichen innerhalb des Textes ist — aber unregelmässig — ein einfacher oder mehrmals wiederholter roter, vertikaler Strich angewandt

S 3

Das in der vorliegenden Hs. unvollständig enthaltene Werk ist, wie bereits kurz bemerkt, dasjenige, welches, zum Kreise des *Vimayapitakam* gehörend, bis Burnouf-Lassen und noch von diesen (Essai p. 26) „*Kammava*“¹ genannt wurde, während sein

¹ Resp. *Kammava*, auch *Kammava*, *Kammavas* (vgl. As Res VI, 280).

Pali Titel *Kamma-acam*¹, d. h. Sammlung von *Kammatačas* Ritualvorschriften für die buddhistischen Priester, ist. In solchen Handschriften wie die vorliegende scheint stets nur dieses Buch und zwar gewöhnlich nur unvollständig enthalten zu sein. Buchanan in As Res VI, 306 sagt zwar, dass mit der von ihm „square Pali“ genannten Schrift, *books of ceremony, such as the Kamma-* geschrieben wurden. BL p 28/29 wiederholen diese Angabe und auch R. Rost sagt in Encyclop. Britannica XVIII 183b (mit Verweisung auf BL) unser Buch sei *almost the only book in which the so-called square character is customary*, mir aber ist eine mit diesem Schriftcharakter geschriebene Handschrift, welche etwas Anderes, als das *Kamma-acam* resp. Teile desselben enthielt nicht bekannt. Besonders häufig kommt — wie z. B. in der Petersburger Hs. Bull. hist. phil. I (1844) 342 in den Kopenhagener Hss. Reg II, Univ. I u. II in den Oxford Hss. Nr. 3—6 (O. Frankfurter im Journal of the Pali Text Society 1882 p. 30) — eine Vereinigung von Cap. 1 u. 4 vor², und diese Zusammenstellung ist denn auch in unserer Handschrift enthalten.

§ 4

Litteratur Über das Wenige was bis dahin über das „Kammava“ bekannt war und vorunter der nach Sangermanno gearbeitete Bericht über den Inhalt bei Buchanan (As Res VI 280f.) das Bedeutendste ist, wird bei Burnouf Lassen, Essai p. 29 u. 205 berichtet an letzterer Stelle wird auch zuerst ein kleines Stück des Textes nämlich der Anfang in Pali³ in Sanskritübersetzung und Lateinisch mitgeteilt die Kenntniss des Inhalts wird aber dadurch nicht gefordert. Seinem Inhalte nach genau bekannt wurde das *Kamma-acam* zuerst durch die Übersetzung von Clough welche im zweiten Bande der von dem Oriental Translation Fund im Jahre 1834 herausgegebenen „Miscellaneous Translations from Oriental Languages“ enthalten ist. Sie umfasst sieben Kapitel. Einen nennenswerten Teil des Textes gab zuerst Spiegel heraus (im Jahre 1841 Zenker Bibl. oriental II 4753) und zwar das erste Kapitel dem er im Jahre 1845 in seinen *Anecdota Paliæ* (Zenker II 6356) p. 68f. das zweite dritte und fünfte Kapitel folgen liess. Das vierte Kapitel hatte schon vorher Bohtlingk im Bull. hist. phil. de l' Académie de St. Petersburg I (1844) p. 342f. herausgegeben. Über die bei der Priesterordination zu beobachtenden Gebrauche *upasampadda* k. min. a. schrieb dann zunächst mit erneuter Herausgabe des ersten eben über *upasampadda* handelnden Kapitels Dickson im Journ. R. As. Soc. N. S. VII (1875) p. 1—16, welcher Aufsatz als besonderes Buchlein in worthchem Abdruck in Venedig im Jahre 1881 unter dem Titel *The Pali Manuscript written on Papyrus preserved in the Library of the Armenian Monastery St. Lazaro. Translation by J. F. Dickson*

¹ Clough I mal gezeichnet die reine Sanskritform *Karma-saya*. Spiegel d. e. halb Pali, ha b Sanskrit im *Kamma-acam*.

² Aus sehr häufigen Vorkommen dieser Zusammenstellung ist es wohl auch zu erklären, dass in einer Hs. (Journ. R. As. Soc. 1891 p. 531) welche neun *Kammava* oder Kapitel enthalt das sonst vierte und e. bar nach dem ersten e. höhere ist.

³ Nach einer Tafel Nr. 11 auf 11 VI faces ist. Gleichfalls der Anfang wird auch bei Clouges *Encyclop. Palæ* gr. 1881 I 11, 10 (wie s. oben bemerk't) angegeben. Dieses letztere Facsimile erstreckt sich über sechs (s. 41) Blätter. Lat. 9.

M A¹ von neuem erschienen ist Eine Ausgabe aller sieben Kapitel, aus welchen das *Kammavacan* zu bestehen pflegt, ist dann von O Frankfurter in seinem Handbook of Pali (London 1883, 8) p 141—150 gegeben, und zwei weitere Kapitel oder *Kammavacas* (8 u 9) giebt Herbert Baynes im Journ R As Soc 1892, p 53—56. Ein Teil des ersten Kapitels endlich (bis *agaccheyya*, Frankf 142, 14) ist, mit reichen Erläuterungen nach Originalschriften, herausgegeben und übersetzt von Çarat Candra Das im Journ As Soc Bengal LXIII, 20—34. Eine Schriftstafel, von welcher schon in § 2 wiederholt die Rede gewesen ist, ist diesem Aufsatze beigegeben.

Auch in dem von der K K Hof- und Staatsdruckerei in Wien in den Vierziger Jahren herausgegebenen „Album“ in Folio ist als Schnittprobe des „Pali“ (d. h. der Tamarindensamenschrift) der Anfang von Kap I (Cicero bis *ullumpatu mani bhasrte*, Frankf 143, 19) abgedruckt² nicht nach Spiegel und deshalb vielleicht nach einer in Wien befindlichen Handschrift, aber sehr inkorrekt.

S 5

Was die Abweichungen unserer Hs von dem bei Frankfurter gegebenen Texte betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass der Schreiber im Gebrauch des *Anusvara* (*Niggahita*) an Stelle der Nasale durchaus willkürlich und ohne Konsequenz verfährt. So schreibt er *tatiyam* *pi* fol 3b, 1 neben *dutiyam* *pi* 6b, 2, *etam attham* fol 5a/b, *etam etam* 6b, 2 u s w. neben *sangham upasampadam* 5b, 2, *ja ajnam* *ācikkhitab* 6b, 3, *jācayam ussaho* 6b, 5, 7a, 3, 7b, 2, *taojs tam akaranyaam* 8a, 2 u dgl. mehr. Am konsequentesten wird noch ein auslautender Nasal vor anlautendem t als n geschrieben, wie *ajan te* fol 2a, 4 *etan te* 2b 1, *paripunnat te* 2b, 5, *tan te* 9b 5 wo dies nicht der Fall ist (wie *jam jālam*, *tam pucchām* fol 3b, 5 oder *nānattam telam* 7b, 3) scheint die Setzung des *Niggahita* eine Interpunktionsanzudeuten. In den Worten *samgha* und *samghati* wird der gutturale Nasal stets als *Niggahita* geschrieben sonst häufig auch als r (vgl. oben § 2 no 3). Was den Text der Hs betrifft, so zeigt derselbe gegenüber der Ausgabe von Frankfurter die folgenden Eigentümlichkeiten:

I Unwissenheits- oder Flüchtigkeitfehler des Schreibers

Frankf 143 25 *dagkhassa* Hs fol 5a, 5 *tamkhassē* 144, 25 *pattacchārenap* 5b, 2 *pattacchram*, 144, 35 *pamutto* 8b 1 *pacutto* 145 16 *assamai o* 9b 2 *asayo*³ 148, 3 sind die Worte *uppinnam Samgho mām kathinadussim* in der Handschrift (fol 10a 3/4) zweimal geschrieben und zwar mit *kathiniduj* im statt *dussam*⁴, 148, 15 *Lamo ita i yamo*⁴, 148, 27 sind die Worte *jāti samghassa fattak illam* vom Schreiber ausgelassen.

II Kurze Vokale statt langer (vgl. besonders E Kuhn, Beiträge p 29f und E Müller, Grammar p 16 17)

Frankf 143, 17 *pattachī iram* Hs fol 52 2 a *iram* 144 2 *tu/i/* 6b, 2 *tun/i*

* Es ist dieser Titel wohl so zu verstehen, dass der Inhalt des Schriftchens als Erläuterung der betreffenden Hs in S 1—2 dienen kann. Eine Vorrede oder dgl. fehlt gänzlich.

² Von dem unglaublichen Typenreichtum der Wiener Anstalt mög. der Umstand einen Begriff geben, dass sie diese Pali-Schrift in drei Grossen Cicero Dop. el Cicero und Dop. Tertia besitzt.

³ Verschrieben statt *issim* vgl. unter IV dieses Paragraphen.

⁴ Die Zeichen für y und i sind sehr ähnlich und deshalb leicht zu verwechseln (s. die Tafel Tbl. 32 u 33). Ebenso in der folgenden Variante Es u * (fig. 34 u 35).

(desgl. Fr. 148, 8 und Hs. 10b, 2), 144, 3 *jāṇīti* 6b, 2 *jāṇīti*, 144, 7 *sangīti sam-*
gīti, 144, 9 *akaranyakānt* 6b, 4 *akaranyakānt*, 144 10/11 *jāvyačam*. *kāranyak* 6b 5
 und 7a, 1 *jāvyačam* . . . *kāranyak* (ebenso 144, 19=7b, 1), 144, 14 *Pāṇḍukulacūrva*
 7a, 2 *kula*; 144, 21 *Pātimuttabhesajjam* 7b 1 *pāti*, 144, 22 *kāranyak* . . . *nārāṇī* 7b,
 2 *kāranyak*. *nārāṇī*, 144, 27 *sarma* 8a 1 *sarma*, 145, 2 *akaranyak* 8b, 3
akaranyakānt (desgl. 145, 10 u. 20=9a, 4 u. 9b, 5)

Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass die graphische Unterscheidung von *t* und *č* in der Handschrift nicht immer ganz sicher ist

III Lange Vokale statt kurzer

Frankf. 142, 6 *matapītāh* 2b, 5 *matapītāh*, 142, 36 *bhujisso* 4a, 3 *bhujisso*,
 143, 12 *upasampadejja* 4b, 5 *upasampadējja* (= Spiegel 7, 5), 143, 20 *upayhavena*¹
 5a, 5 *upayhavena*, 144, 11 15 19 22 *ussaho* 7a, 1 u. s w *ussaho* (ebenso Spiegel,
 Dickson und Childers u. d. W.), 144, 20 *gula* 7b, 1 *gpha* (ebenso Spiegel 9, 11,
 Dickson und Childers mit *u*), 145, 8 *stā* (= Dickson 6, 13) 9a 2 *stā* (= Spiegel
 10, 18), 148, 23 *anumodama* 11b, 1 *anumodama* 11 (ebenso Bohtlingk aber mit *sic*),
 148, 29 *bhasejja* 11b 5 *bhasejja* (ebenso Bohtlingk)

IV Wirkliche Varianten

Frankf. 144, 3 nach *dharayamīti* hat die Hs. fol. 6b 2, *upasampadakkhandan*² als Titel des hier beendeten Abschnittes „Das war der Abschnitt über die Ceremonie *upasampada*“, 144 29 *assamano* 8a, 2 *asamano* (so meistenteils, daneben aber auch einmal *assamano*, fol. 7b, 5 = Fr. 144, 26), 144 35 *haritattaya* 8b, 1 *haritattaya* (Spiegel 10, 9 und Dickson 6, 7 *haritattaya*, was auch bei Frankf. gemeint ist), 145, 5 *kunthakipillikam* 8b, 4 *kunda* (Dickson 6, 11 wie Frankfurter, Spiegel 10, 6 v. u. *kundakunnakam*) 145 15 *jhāna* n 9b 1 *cjanam* (Spiegel u. Dickson wie Frankfurter), 145 17/18 *zirulhāja* 9b 3 c *zirulhāja* (ebenso Sp. und D.) Am Ende steht in der Handschrift *ovādākhandan* „Abschnitt von der Vermahnung“ (was ein Priester nicht thun soll), als Titel der zweiten Hälfte Zum vierten Kapitel ist im Allgemeinen zu bemerken, dass das Wort *kathina* in der Handschrift ebenso wie bei Bohtlingk stets mit dem dentalen *th*, nicht mit dem cerebralnen *th* geschrieben ist, weiter Fr. 148 13 *attatthi* Hs. 10b, 5 *caṭṭatthi* (ebenso Bohtlingk), 143, 21 *anumodatha* 11a 5 *anumodatha* 11 (Bohtl. = Frankf.) 148 29 *ubbhāro* 11b, 4 *uddhāro* (Bohtlingk will das *ubbhāro* seiner Handschrift in *uddhāro* verwandelt wissen vgl. Childers u. d. W. *uddhāro*)

Nach den Endworten bei Frankfurter und Bohtlingk „evūm etan dhdryamīti“ folgt in der Hs. noch *anāmanacdro*, *asamādanacdro*, *ganabhojanam*, *yatadit hac aran*, 10 ca *tattha* cī *aruppido* it, pīma *nisamīka* *happissanti* „Kommen (zum Almosen empfangen) ohne aufgesordert zu sein — kommen ohne angelegt zu haben (die drei vorgeschriebenen Gewänder) — truppweise nach Nahrung gehen — soviele Gewänder haben als notig sind — jedes Gewand das zum Vorschien kommt (sich aneignen) — diese fünf Prarogative sollen ihnen (denjenigen welchen das *kathina* Gewand verliehen ist) zukommen“ Derselbe Zusatz fand sich auch in dem Texte, nach welchem Clough

¹ Schent n r Druckfehler zu sein da 143 11 13 18 19 20 u. s w auch bei Fr. wie überstellt (wurde n Jährig) ² ebenso haben Spiegel und Dickson

übersetzte, s. das p. 27. Ausserdem vgl. man auch Vinayapitakam edited by H. Olden
berg I 254 Z. 9, und Vinaya Texts translated by Rhys Davids and H. Oldenberg II
(=Sacred Books of the East XVII) p. 150

Hierauf folgt in der Handschrift noch die Bemerkung *kathunakharādam niṭṭhatam*,
„Hiermit ist der Abschnitt über *kathuna* vollendet“, und danach stehen noch die auf
der Tafel als Fig. 36 wiedergegebenen Zeichen, die ich nicht zu deuten weiss

WILHELM PERTSCH



Buddhistisches in den apokryphen Evangelien.



U achten und zehnten Kapitel des Lalitavistara (vgl H Kern Der Buddhismus I 41f) wird uns aus der Jugendzeit des Śākyā Sohnes erzählt, wie er einst mit festlichem Gefolge nach dem Tempel der Gotter gebracht wurde und bei seinem Eintritt die leblosen Gotterbilder von ihren Thronen aufstanden um sich dem Bodhisattva zu Füssen zu werfen ferner wie er zur Schule gebracht seinen Lehrer durch genaueste Kenntniss der 64 Schriftarten nicht wenig in Erstaunen setzte und während der Recitation des Alphabets die ganze Schule durch das Erschallen weiser Sprüche, wie *antyak sar asamskāraś stibhulam jagat u s w* bis zum Schlusse des Alphabets gar sehr erbaut wurde Beide Erzählungen sind bisher nur aus den nordbuddhistischen Quellen nachzuweisen und jedenfalls den kanonischen Schriften der südlichen Bud dhisten unbekannt, sie finden sich — von verloren gegangenen chinesischen Büchern ab gesehen — durchaus entsprechend wieder nicht nur in dem achtten und zehnten Abschnitt des chinesischen Werkes welches im grossen und ganzen sich dem Lalitavistara zur Seite stellt (S Beal, The Buddhist Tripitaka p 18) sondern auch in dem bedeutend früheren *Pu jao king* (Senart, Essai sur la légende du Buddha 'p 407 Anm 4), welches zwischen den Jahren 265 und 313 n Chr in das Chinesische übertragen wurde (Beal a a O p 19) und wenigstens die letzte der beiden in dem gegen das Ende des 6 Jahrh in das Chinesische übersetzten *Fo pen lung tsi king* (Beal The Romantic Legend of Śākyā Buddha p 67 ff wo die Namen der verschiedenen Schriftarten mehrfach nach dem Lalitavistara leicht verbessert werden können) Da das Lalitavistara jedenfalls zu den ältesten Werken der Māhayana Schule zu rechnen ist werden wir die Entstehung dieser beiden Geschichten spätestens in das erste Jahrh n Chr herab rücken dürfen zumal dieselbe wegen der Gatha Bestandteile beider Kapitel unbedingt vor die letzte Recension des Lalitavistara gesetzt werden muss.

Die Apokryphen des N T kennen entsprechende Geschichten vom Jesus Kinde So lesen wir zunächst im Lv Pseudo Matthaei Kap ΛΛΙΙΙ (C Tischendorf, Lvangelia apocrypha 'p 86) , *Iactum est autem cum beatissima Maria cum infante templum susset ingressa universa i sola prostrata sunt in terram ita ut omnia convulsa jacerent penitus et confacta in faciem suam et sic se nihil esse evidenter docuerunt Tunc adimplatum est quod dictum est per prophetam Isaiam Loco dominis venit et super nubem levem et ingredietur Egyptum et movebuntur a facie ejus omnia manus et latus plororum (vgl auch den Stuttgarter Text des Pseudo Matthaeus im Liber d-*

infint i Minne et Christi salvatoris ed O Schinde, Kongsberg resp Hille 1869 p 40 mit Ann 241) Ahnlich im arabischen Ev infintire Kap X (a a O p 175 f) wo das Hauptidol selbst den kuhm des Heilandes verkündet und dann zusammen stürzt Duran schliesst sich die viel spätere , Biene des Solomon von Busta (The Book of the Bee ed by I A W Bidge p 97) wo es heisst When they reached the gate of the city called Hermopolis there were by the two buttresses of the gate two figures of bras that had been made by the sages and philosophers and they spoke like men When our Lord and His mother and Joseph entered Egypt that is to say thit city these two figures cried out with a loud voice, saying A great king has come into Egypt

Anderseits erzählt die A Recension des griechischen Ev Thomas (Tischendorf 1 a O p 13b f) wie Jesus zu dem Lehrer Ζαχαρία, gebracht wird Dieser heisst es επει τοτε κατέβη από τον ουρανόν πάνω πάντα πολλά, ἐγένετο σφραγίς ἀριθμός δια τον κατηγόρητα Ζαχαρίαν λέγει αυτῷ Σὺ τοι εἶ πατήσας εἰδὼς ιατρὸν τὸ βῆμα ταῦτα εἰπών διασκεψίαν, ἔπειρε τα πρῶτα εἰ ο διός, διαδέξον τοι ει καὶ τοτε δοι τιτανίστοπερ ερπίτον βασιλεὺς αποστολικής τὸν διασκελού τερπίτον τριάντα χριστιανούς, καὶ οὐκ ισχύειν αὐτοις ανταποκρίνεσθαι Ακολούθων δια τοῦ Ιησοῦ τὸ ταῦτα τὸ Ζαχαρίαν Ακολε, διδασκαλε τὴν του τριάντα σορόφειον ταῦτα καὶ προσεχεῖς αὐτοῖς τοῖς θρασύβολοις, καὶ μεσαγαρακτίρα αἵρεσις, γυναικεῖς δια ποντικούς συναγομένους, υἱούς, μετα τοπειούτο, ταῦτα διε κερπίδωντο, τρισικούς, ορογενεῖς τετράχοις δια τοστοῖσιν ισομετρούσις κανονα, εἶται τοι τοτε Το Der letzte Sitz ist nicht ganz klar und in den Handschriften arg verderbt jedenfalls wird man ihn mit dem von Tischendorf angeführten Mangarelli dahin zu verstehen haben dass das A ein Symbol der Trinität darstellen soll Ahnlich in der B Recension des griechischen Textes, Kap VII (a a O p 157 f) wo Jesus zum Zacchaeus sagt Ακολούθων διασκελε τηρε ταῦτα του τριάντα χριστιανούς, καὶ γνωθ τοσούς τρισικούς, καὶ κανονα εἶται καὶ χιρεατηρε, καὶ ου διαβαίνοντα, συναγομένους während im lateinischen Texte des Thomas Evangelium die Geschichte zweimal in Kap VI (a a O p 162 f) und VII (a a O p 166 f) vorkommt Andere Darstellungen finden sich in Kap XXXI des Pseudo Matthieu (Tischendorf 1 O p 94 und Apocalypses apocryphie p LIX) und in Kap XLVIII des arabischen Ev infintire (a a O p 198 f) Man sieht ubrigens auf allen Stellen dass trotz der Verschiedenheit in Einzelheiten von Anfang an die geheimnisvollen symbolischen Gründe für die besondere Gestalt der einzelnen Buchstaben das Problem gewesen sind welches der Lehrer nicht zu enträtseln vermig Dazu vergleiche man ferner das syrische Thomas Evangelium bei W Wright Contributions to the apocr Lit of the N T p 8 f und die schon von Fabricius herangezogene Mitteilung aus einem armenischen Evangelium infintiae bei J Chardin Voyage en Perse ed L Langles T IV 174 wo es vom A besonders deutlich heisst La première lettre de l'alphabet est formée de trois lignes perpendiculaires sur une ligne diamétrale (la arménien est

¹ Über die Versuche die Stelle zu emendiren vgl J C Thilo Cod. apocr N T I 90 ff — wo zu ersehen ist dass schon Mangarelli auf Grund von Georg's Alphab. um Tbetium die buddhistische Legende herangesogen hat — und Tschendorf a a O p 159 f

ainsi fait a peu pres comme une m^e renversee), pour nous apprendre que le commencement de toutes choses est une essence en trois personnes“

Später ist die Geschichte bei den Muhammedanern sehr beliebt geworden. So berichtet P C Hilscher bei J A Fabricius Codex apoc N T III (1743), 427 nach L Marracci zu Sure 1 des Qorān (in seiner Refutatio Alcorani, Patavii 1698, p 2) „Similis propemodum historiola occurrit apud Muhammedanos Ajunt enim Jesum cum ipsi praeeceptor solennem formulam praevisisset In nomine misericordis, quaevisse ex eo Quid sibi velint in dictione BESMI tres charteres B S M³ quod cum ille ignorant, divisere literam B significare *Bahal allāh* (majestatem Dei), S *Sanah allāh* (celsitudinem Dei), M *Maloko* (regnum Dei)“ Ähnlich nach einer späteren arabischen Quelle in J von Hammer's Rosenol I 264 wo ebenfalls jeder Buchstabe als der Anfangsbuchstabe einer der Eigenschaften Gottes erklärt wird und bei F Guillén Robles, Leyendas moriscas I (= Collección de escritores castellanos T XXXV), 132 (vgl Grunbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde p 279 f)¹

Da das Alter der apokryphen Evangelien in ihrem jetzigen Bestande schwer zu bestimmen ist, waren wir für eine Datierung der beiden Erzählungen ubel daran wenn wir sie nicht — wie schon Fabricius nachweist — in Quellen belegen könnten deren Alter sicher fest steht. Die erste Geschichte bezeugen uns Eusebius († 340) Demonstr evang VI 20 IX 2 und Athanasius († 373) De incarnatione verbi T I p 89 die zweite Irenaeus († 202), Adversus haereses I, 20. Der letztere von den gnostischen Μαρκοσιοι sprechend sagt Προ, δε τούτοις ἀνθήτοις ἀλήθιος αποκρυφῶν και νοῶν γραφῶν οὐ, αὐτοὶ ἐπλασται παρεισφεροῦσι εἰς κατατλῆσιν των ανοητῶν και της ἀληθείας μη επιστρέψενων γραμμάτων προσταραλυμβανοῖσι δε εἰ, τόποτο κακεῖνο το φαδιοτργυμα, οὐ, τοῦ κυρίου ταῖδες ὄντος και γραμμάτων θανατού, και του διδασκαλου αὐτῶν φιλοσοφίας λαθες ἔνδος εστι, Επεὶ ἀλρα, αποκριασθει το ἀφα ταῖν τε το βῆτα του διδασκαλου κελευσαντος εἰτε αποκριασθει τὸν κεριον Συ μοι τροπερον ειπε τι ἔστι το ἀφα και τότε δοι ἐρα τι ἔστι τὸ βῆτα και τοι το ἔξηιονται ας αὐτου μοιον το ἀγναστον ἐπιστραμβον δέρματεσσεν ἐι τῷ τετα το ὥρᾳ

Man sieht zunächst, dass eine Priorität der christlichen Erzählungen vor denen des Lalitivistara mindestens nicht erweisbar ist. Sie konnte, wenn wir den Lalitivistara zeitlich noch weiter herabrücken, als oben geschehen ist am meisten noch für die zweite Erzählung in Betracht kommen. Aber gerade diese ist von besonderer Art und steht offenbar in engster Verbindung mit den sehr merkwürdigen dogmatischen Anschauungen der Markosier welche gleichfalls mit indischen Vorstellungen zusammen zuhangen scheinen,² so durfte gerade bei ihr indischer Ursprung doppelt in Betracht

¹ Über solche mystischen Elementen mit dem Alphabet s. n. ferner zu vergleichen der koptische Tractat De mysteriis litterarum von welchem E. Amelineau in der Rev. de l'hist. des religions XXI 26 ff eine ausführliche Analyse gegeben hat, und etwas auch die von S. Jack in der Monatsschr. f Gesch und Wiss des Judent. XXI (1881) 406 ff behandelten Buchstabenfeste der Juden.

² J. Jacobi in J J Herzog's und G L Plitt's Realencyklopädie f. prot. Theol. und Kirche 1, 2 S sagt von Markos „Dem göttlichen Ursprung gab er die abstrakteste Bezeichnung des Verteilenden (Κοντού), welcher in das Dasein erstentrete durch die Tönen in welchen er gestaltet werde Ar e Sele oder Formen geschaffen; er Ermination setzte er, in Kombination mit dem Prinzip des Logos,

kommen¹. Weiss doch auch Clemens Alexandrinus († zwischen 211 und 218), welcher ungefähr in dieselbe Zeit fällt wie die Mirkosier und dessen Notizen über die Samanaer in Baktriai im übrigen auf den vorchristlichen Alexander Polyhistor zurückgehen, dass Buddha von seinen Anhangern wie ein Gott verehrt werde (vgl. die übersichtlichen Nachweise bei S. Lévi in der Rev de l'hist. des rel. XXIII, 36 f.)

Ich trage nich all dem nicht das geringste Bedenken beide christliche Erzählungen aus indischer Quelle abzuleiten, sie sind als nordbuddhistische Überlieferungen aus dem parthischen Osten durch den Synkretismus gnostischer Sekten dem vorderen Orient übermittelt worden. So reihen sie sich an in den weiteren Kreis parthischer und nordbuddhistischer Elemente in der apokryphen christlichen Literatur, von denen in A. von Gutschand's bekannter Abhandlung über die apokryphen Apostelgeschichten und in meinem Barlaam und Josaphat zur Genüge gehandelt ist. Ich erinnere auch im Anschluss an Beal, *Abstr. of four Lectures on Buddhi Lit. in China* p. 160, an die Parther und Meder von *Acta apost.* II, 9 d h an die zahlreichen Juden des nördlichen und östlichen Iran, über welche Wielhelms in *ZDMG* V, 467 ff ein reichliches Material zusammengetragen hat. Auch sie mögen oft genug an solchen Übertragungen beteiligt gewesen sein.

das Ausgehen von Lauten, welche sich in die Buchstaben vereinzeln ($\epsilon\lambda\phi\delta\eta\sigma$), und wiederum zusammengefasst werden ein zum Teil sonnreiches, zum Teil geschmackloses Spiel — Das erinnert doch sehr an die indischen Speculationen über das *om* und ähnliche Dinge

¹ Die Vorsicht mit welcher Beal *The Romantic Legend of Sakyamuni Buddha* p. IV Annahmen sich speziell über unsere zweite Erzählung aussert war also durchaus an ihrem Platze

² Auch J. B. Cowells Parallelie zwischen dem Karanavyuha und dem Evangelium Nicodemus betrifft eine solche nordbuddhistische Überlieferung — S. Lévi ist also meiner Meinung nach durchaus im Unrecht, wenn er sich in der Rev de l'hist. des rel. XXIII, 49 dahin ausspricht, dass gerade das Reich der Parther dem Buddhismus den Landweg nach Westen versperrt habe.

ERNST KUHN





Über den Kathaprakāśa



As in der Handschrift Ind Off 948 enthaltene Werk obigen Titels ist meines Wissens bisher noch nirgends zur Besprechung gekommen und da ich dasselb vor langerer Zeit zum Zwecke des Katalogs einer eingehenden Durchsicht unterworfen habe so möchte es wohl an der Zeit sein einmal einige Worte darüber zu sagen. Die Handschrift ist leider nicht ganz vollständig insoffern von den 409 Blättern aus denen dieselbe ursprünglich bestand 32 (naml soll 31, 61, 135 bis 154) fehlen indess ist es nur ein Teil dieser letzten Lücke, dessen Verlust von irgend welchem Belang ist.

Das Werk besteht aus einer Sammlung von teils poetischen teils prosaischen Erzählungen die von einem gewissen Mītra Jagannātha aus verschiedenen Quellen zusammengetragen sind. Der einzige Teil nun dieser Sammlung der etwas Neues bringt findet sich unmittelbar hinter jener grosseren Lücke und beschränkt sich auf die nachstfolgenden 34 Blätter (soll 155—189) der Handschrift, und zwar bietet der selbe acht Erzählungen von denen weiterhin die Rede sein wird. Was den voran gehenden Teil der Handschrift betrifft so enthält er poetische Stücke, die sämtlich dem Kāthasāntigata (Tīr 9—13 24—37) und dem Mūrkñadevapurāṇa entnommen sind. Der nachfolgende Teil sodann (von fol 190 an) enthält zunächst noch weitere 10 Prosa Erzählungen, die sich ebenfalls allerdings mit mehr oder weniger erheblichen Abweichungen in dem nun auch in Indien veröffentlichten Texte der Kāthaparikā des Vidyāpati befinden — eines Werkchens von dem bekanntlich schon seit nicht als 60 Jahren eine englische Übersetzung von Mītrājī Kalī Kṣema Bahadur existiert.

Was nun die bereits erwähnten reicht Erzählungen anlangt so scheinen dieselben in der That sich bisher anderswo nicht nachweisen zu lassen gleichwohl wird man nach der ganzen Anlage der Sammlung dem Komplitor — auf den übrigens die etwa 200 Jahre alte Handschrift selbst direkt zurückgehen mög — die Abschrift oder gar Erfindung dieser Geschichtchen kaum zuschreiben können indes wird sich mit der Zeit die Quelle aus der sie geflossen vielleicht noch ermitteln lassen Ich gebe nun im Folgenden den Text einer die er Geschichtchen nebst einem kurzen Abriss der übrigen

1 Vibhishanripumjayakathi, beg. fol. 1557 Die Anfangsworte dieser Erzählung fehlen — Der Fürst der Riksas Vibhisan erfährt von einem seiner Untergebenen namens Vidjumralin, dass sein Panegyrikus (*ividitati*) der dem jeweiligen Inhaber den Titel eines Beherrschers der 14 Zweige des Wissens (*caturdasatidj mudhanam*) verleiht auch im Beisein des Ripumjay, Königs von Kanti in Jimbu dipa sei von dessen Barden (*mdyaara*) er ihn lieb rezitieren hören Da nun eine solche Teilhaberschaft für den ursprünglichen Besitzer des Ehrentitels (*pratisthasabda*) den Verlust seiner geheimnisiösen Kräfte bedeutet so versinkt der Fürst in Trübsinn und weist Speise und Trank von sich Dies erfährt Ruvini's Gemahlin Mundodari Sie heißt ihn gutes Mutes sein da sie Mittel und Wege finden werde zu ergründen ob R wirklich auch die magischen Kräfte und nicht nur den Wortlaut des Preisredes besitze Sie packt drei Menschenschädel in einen goldenen Korb und schickt den selben durch drei Riksas als Ehregeschenk in R mit der Aufforderung den Wert der darin enthaltenen Gegenstände zu bestimmen vermöge er dies zu thun so sei er wirklich *caturdasatidj mudhanam* und möge den *pratisthasabla* zu seinen Ehren weiter führen andernfalls solle er denselben jedoch preisgeben Nachdem R die Abgesandten mit allen Ehren empfangen und ihre Botschaft angehört bittet er um Bedenkzeit, die bereitwilligst zugestanden wird (*kam iti ukt a gita antu*) Er lässt nun alle Juweliere der Stadt kommen aber sie erklären sie wussten zwar Edelsteine zu schätzen aber keine Menschenknochen Auch die gelehrten Brahmanen bedeuten ihm dass sie sich auf diese Wissenschaft nicht verstanden Da zieht sich der König in seine Privatgemächer zurück und will nicht Trank noch Speise nehmen Darüber entsteht allgemeine Trauer ein wei er Mann aber namens Subuddhi (od Susiddha) beschliesst die Stadt zu verlassen Die folgende Nacht verbringt er auf einem Feigenbaum (*vita*) an dessen Fuss ein Schakalweibchen das tags über auf Raub ausgeht nachts mit seinen Jungen haust Diese Nacht nun kommt die Mutter zurück ohne einen Fang gemacht zu haben und um ihre Jungen zu beruhigen verstroset sie die selben auf einen ganz besonderen Schmaus für die nächste Nacht Auf weitere Angaben lässt sie sich indes nicht ein aus dem Grunde dass Schelme des Naclis umherstreifen und andere belauschen und dadurch oft deren Pläne vereiteln Zum Beweis dafür erzählt sie folgende Geschichte Die Gemahlinnen der Könige Manukyacandra von Alarkapura und Kalayamalla von Kalajara die ihrer Entbindung entgegensehen geloben einander die erwarteten Kinder falls sie verschiedenen Geschlechts sind mit einander zu vermählen Die Königin von Alarka gebiert eine Tochter ebenso bald darauf die von Kalajara Diese giebt indes vor dass ihr Kind ein Sohn sei und lässt es auch demgemäß erziehen Schliesslich wird die Vermählung in Alarka vollzogen und als nun der wahre Sachverhalt an den Tag kommt gerat Manukyacandra in

grossen Zorn und will Kalanjara mit Krieg überziehen. Seine Minister raten ihm jedoch ab, und so beschließt er, den vermeintlichen Schwiegersohn bei Gelegenheit einer Jagd umbringen zu lassen. Beim Hinausreiten geht indes das wilde Pferd der unglücklichen Prinzessin mit ihr durch und kommt erst abends unter einem Feigenbaum zum Stehen. Auf demselben nistet aber ein Vogel, dem seine vier Jungen jeden Abend die Neugkeiten aus den vier Weltgegenden bringen. Heute berichtet nun einer die Geschichte von den zwei mit einander vermahnten Königstochtern. Auf die Frage der Jungen, ob es denn kein Mittel gäbe, die Jungfrau in einen Mann zu verwandeln, teilt der Alte ihnen mit, dass der Brunnen unter dem Baume die Eigenschaft habe, das Geschlecht dessen, der hinein fiele und daraus trinke, umzuwandeln. Die Prinzessin hat nichts Eiligeres zu thun, als sich diese Anweisung zu Nutze zu machen, und so löst sich die Verwicklung schliesslich zu aller Wohlgefallen. Mit dieser Geschichte ist nun aber die Neugier der jungen Schakale keineswegs befriedigt, sondern sie wollen durchaus wissen, was es mit der folgenden Nacht für eine Bewandtnis habe, und so muss die Mutter endlich gestehen, dass der König und mit ihm viele Bürger im Laufe des Tages Hungers sterben würden. Darauf erzählt sie die Geschichte von den drei Schadeln und gibt auch das Mittel an, wie der Wert derselben zu bestimmen sei, — nämlich dadurch, dass man einen Rohrstengel (*isika*) in eins der Ohrlocher der Schadel würfe und je nach der Stelle, an der derselbe auf der anderen Seite herauskomme, wäre der Wert des betreffenden Schadels ein anderer. Auf diese Weise wird Subuddhi in das Geheimnis eingeweiht, das er sich denn auch am nächsten Tage im Beisein des Hofes und der Abgesandten zu Nutze macht, worauf die letzteren ohne den *pratusthī sabda* abziehen müssen.²

² Rajasimhakatha, beg. fol. 160a. König Rajasimha von Rajapura am Gange, wird auf der Jagd von seinem Gefolge getrennt und findet eine schone Maid unter einem Baume sitzen, auf dem ein Affe haust. Auf seine Frage teilt sie ihm mit, dass ihr Gatte sie im Stich gelassen und der Affe sie seitdem mit Nahrung versorgt habe. Der König nimmt Beide mit sich und macht die Schöne zu seiner Gemahlin, während der Affe, der ganz zahm ist, als Wächter in des Königs Schlafzimmer verbleibt. Eines Nachts dringt der Sohn des Hofkaplans in die königlichen Gemächer ein, um Juwelen zu stehlen und beim Eintritt in das Schlafgemach sieht er den Affen mit dem Schwert in der Hand an der Thure stehen. In der Meinung, der Affe wolle den König ermorden, reißt er ihm das Schwert aus der Hand, schlägt ihm den Kopf ab und schreibt mit dem Blute den Vers auf das Gewand des Königs. *Varam hi panti tih satsur na mārku hūtik trak tih tanaruci hato rānd utracaurena rakṣita!*

Affen in Ohnmacht gefallen sei. Der König eilt zu ihr und zum Bewusstsein zurück gelehrt gesticht sie ihm der Rücken sei ihr Gatte gewesen. Sie sei die Tochter des Königs Sudhravas in Brahmavarti und in Folge des Heiles eines heiligen Mannes in eine Ahsin verwandelt. Da habe sie einstens Lremiten sagen hören, dass wenn ein Tier zur Zeit des Eintretens der Sonne in ein neues Sternbild vom Brumme sie es in einen Menschen verwandelt wurde. So sei es mit ihr selbst denn auch gechehen wahrheitlich ihr Gatte nie den Mut gehabt habe sich hinzuverzersetzen. Der Mann der sie verflucht habe ihr auch alles vorher gesagt, wie es mit ihr kommen würde und dass sie selbst ihren Gatten nicht überleben und schliesslich der Liebling des Königs der Gondharas Visubhu auf dem Berge Gundhramidina werden würde. Nach diesen Lethalljungen stürzt sie sich in den Gangen und findet ihren Tod.

3 Brahmagñikitha, beg. fol. 162 b Zu Zeiten des Bhojaraja lebte in Ujjayini ein Brahmane der, weil ihm nicht gleiche Ehre wie dem Kshatras erwiesen wurde, sich mit seinem Diener gleicher Rüste auf Reisen begab. So kommt er zum König von Kalinga nicht ihm seine ehrfurchtsvolle Aufwartung (*स्वामीं निरुद्धं दृष्टुम्*) und wird von demselben reich beschenkt wieder entlassen. Auf der Heimreise legt er sich in der Hitze des Tages unter einem Feigenbaum und schlief ein. Da wird die Geldgier in dem Diener wach und mit dem Fuss auf die Skalplocke des Schlafenden tretend zieht er sein Schwert um dem Schlafenden den Kopf abzuschlagen. Von dem Schmerz er steht inde der Herr und als er sieht was vorgeht, breitet er dem Diener all sein Gold und verspricht für immer ausser Landes gehen zu wollen. Da über dieser Sache nicht eingeholt, bittet er ihn wenigstens seinem Vater eine Botschaft bestehend aus den Silben *aprasikiti* zu überbringen. Der Bossewicht will gern ein und versetzt ihm den Fodesstreich. Der Vater aber weiß nun mit der erhaltenen Botschaft nichts anzufangen und sucht sich beim König als dem *caturdasa* *djanakam* Rats zu erklopfen, aber er noch Kahlkopf ist und die übrigen Weisen können ihm helfen. Da wird der König schwermutig und verschafft jedwe e Nahrung. Ein Weiser namens Vararuci der sich nicht der Verachtung aussetzen will, dass der König auch um seiner Unwissenheit willen stirbt, verlässt die Stadt Wahren, er auf einem Feigenbaum übernachtet, erfährt nun auch er das Geheimnis von einem Schakalweibchen, das seinen sieben Jungen unter den bekannten Umständen die Geschichte erzählt und wie das bewusste Wort aus den Anfangssilben der *padis* des verratenischen Verbes besteht *anera tva putrasi p rasuptis i i i t v i k h t akriya padena kharde i i thatai strah —*. Durch diesen indem er mit dem Fuss auf dessen Haarlocke tritt, ist demem Sohne während er im Walde schlief mit dem Degen das Haupt abgeschlagen worden. So kommt die Unthit an das Licht und der Morder wird seiner Habe für verlustig erklärt und des Landes verwiesen — die höchste Strafe die ihm als Brahmanen widerfahren kann.

4 Bharativistavasurigravistidukkakathi beg. fol. 165 a König Virasinha, der auf dem Berge Mandapacala seinen Sitz hat, erkundigt sich einst im Darbar (*sabha*) nach den Fähigkeiten des jungen Bharavi und erhält die Antwort von dessen Vater, sein Sohn sei ein ganz unversündeter Mensch. Aufgebracht über diese

* Diese Geschichte findet man in einer mongolischen Version bei B. Jülg, Mongolische Märchen. Die neuen Nachtrag Erzählungen des Suddhakarana (Innsbruck 1868), p. 112.

öffentliche Beschimpfung liegt der elbe der Mutter sein Leid und obwohl sie ihn zu beruhigen sucht beschliesst er seinen Vater zu ermorden Mit dem Schwerte in der Hand schleicht er sich nachts in die sein Schlafzimmer und hort diselbst mit in wie der Vater von seiner Gattin zur Rede gestellt erklärt er habe nur den Sohn in seiner Gegenwart nicht loben wollen weil dies seinem Charakter schaden würde im Übrigen aber gabe es seines Gleichen nicht ins Darbür Da ist sich der Sohn dem Vater zu Füssen und fleht um Vergebung für die beabsichtigte Frevel hat wird aber zur Sühne dazu verurteilt bei seinem Schwiegervater ein Jahr lang die Ziegen zu huten und nachts in ihrer Mitte zu schlafen Hier wird er nun zuerst wegen seines Rutes bewundert und von gelehrten Brahmanen aufgesucht, da er indes hartnäckig jede Antwort verweigert so giebt man ihn bald als einen Dummkopf auf Eines Tages kommt seine junge unmutige Frau zu ihm und klagt, ihre Schwagerinnen die eben zum Feste der Parvati gingen um Gewänder Schmucksachen und Speisen dem Diva darzubringen hatten ihr hohnend zugerufen sie solle sich doch auch von ihrem Manne Geld geben lassen Da verfasst Bh auf der Stelle den Vers¹ *Sahasrā dadhita na kriyam a t kah param apidam padu — rivate hi amṛyakarṇavā gurīlabdīlāk s̄ajam eka sampadah* — Man handle nie übereilt Unüberlegtheit ist die Haupt ursache des Unglücks denn das Glück das durch Vorzuge gewonnen wird wendet sich von selbst dem mit Überlegung Handelnden zu Diesen Vers verpfandet er beim Geldverleiher Magha (*mīghasadhu*) für ein Lakh Goldstücke (*mudrah*) die er seiner Frau schenkt wodurch der Neid der anderen Frauen erregt wird Maghasadhu aber lässt den Vers an dem Deckenbalken seines reich verzierten Schlafgemachtes anbringen Während er den Ziegenhirt spielt, verfasst nun Bh ein Werk namens Kirata, das er auf Palasablätter geschrieben in seiner Schlafkammer aufbewahrt Nach Ablauf des Jahres streift er Almosen bittend im Lande umher Mittlerweile findet sein Schwager die beschriebenen Blätter, schreibt das ganze Werk ab und bringt es dem König Bhoja als von ihm selbst verfasst Der König findet das Werk sehr schon (*atra tahtatva*) stossst aber auf einen Vers der unvollständig ist oder fehlt (*trutjati*) und fordert den angeblichen Verfasser auf ihn herzusagen und da er dazu nicht imstande ist muss er als Betrüger wieder abziehen In der Zwischenzeit ist auch Maghasadhu in Geschaften auf Reisen gegangen und kehrt erst nach zwölf Jahren zu Frau und Kind zurück Er schlägt sein Zelt (*sūtra*) vor der Stadt auf und geht nachts mit dem Schwerte bewaffnet nach seinem Hause Beim Eintritt in sein Schlafgemach findet er seine Frau mit einer männlichen Person schlafend auf dem Divan Er zieht das Schwert aber da er zum tödlichen Streich ausholt fängt sich die Spitze desselben in dem Deckenbalken und ein Blick nach oben bringt ihm des Dichters weisen Spruch in Erinnerung Da steht er von seinem Vorhaben ab und lehrt in sein Zelt zurück Am nächsten Tage klart sich die verdachtige Angelegenheit auf es war sein eigener Sohn der von Augenschmerzen geplagt, die Nacht bei seiner Mutter verbrachte Da bricht der Kaufmann in ein überschwängliches Lob des Dichters aus und gelobt ihm den zweifachen Betrag der Pfandsumme zu zahlen Zufällig kommt Bh selbst dazu in der Absicht seinen Vers wieder auszulösen nachdem er

* Bahlung Indische Sprache 2 Ausg., no 6970.

sich das Geld dazu zu ammengebetelt hat und soviel sein Glaubiger ihm alich bieten mag er nimmt den kostbaren Sicht mit sich und trigt ihn in sein Werk ein Der dankbare Kaufmann macht ihm dennoch ein Ehrengeschenk von zwei Lakh Goldstücken (*rakam mudra*), und so kehrt der Dichter reich und gelingt ins Vaterhaus zurück — An einer Stelle ist diese Erzählung in Slokas abgesetzt

5 *Virasinhibhavibhadrakathi* eine im Interesse des *Siva* Kults verfasste Geschichte die Nundi dem Bräutigam (?) nach dessen Niederlage erzählt um zu zeigen dass man durch die Verehrung Mahadeva die Erfüllung seiner Wunsch erlangen konnte König Bhimudatta von Reta in der Gandaki überlässt dem älteren seiner beiden Sohne Virasuphi das Reich samt allem Besitz während der jüngere Vira bhatti ganzlich leer ausgeht und infolgedessen von jedermann gemieden wird Durch seine Frommigkeit und die Verehrung die er dem König und der Königin der Nagas sowie dem *Siva* und seiner Gemahlin erweist gelangt er indes zu Fhr und Reichtum und wird schließlich König von Mikel (?)

6 *Madinavatimapmanjirikathi*, in Versen König Mahasena von Kausambi in der Yinnuni hat zwei schöne Frauen, Sugradevi und Midanwati Die letztere der er besonders zu schätzen ist wird einst beim Baden im Strome von der Tochter des Schlingenfürsten Karkotaka der Manurajji in die Tiefe gezogen und nach Putala entführt Als der König aus dem Munde ihrer Frauen die Botschaft vernehmen ist er außer sich vor Schmerz und lässt den Fluss mit Netzen durchziehen doch alle Mühe ist vergeblich Die Schlangenmaid nun gewinnt Midanwati mit jedem Tage lieber und bietet ihr amti das ihr ewige Jugend verleihen soll aber all ihr Sehnen ist nach der Oberwelt nach ihrem königlichen Gemahl gerichtet Geruhrt von ihren Bitten lässt man sie endlich ziehen und gibt ihr zur Erinnerung an die Schlangenwelt eine Laute und ein kostbares Juwel mit So kommt sie zum König er aber glaubt ihre sonderbare Geschichte nicht sondern stossst sie von sich in der Meinung sie habe inzwischen Gemeinschaft mit einem andern Manne gepflegt Von Scham und Verzweiflung überwältigt sinkt sie leblos zu Boden Da erscheint Narada und tadeln den König ob seiner Härtherzigkeit und nachdem er ihm eine Geschichte von einem Kaufmann erzählt hat der sein Weib verstieß in Wahne sie sei eine Rakṣasi wird die Königin durch in der Laute verborgenes Amtri ins Leben zurückgerufen

7 *Maranarakshakathi* oder *Sukasrikapratikathi* König Virasena von Ratnapura hat zwei Gemahlinnen Suveni und Sunanda deren erstere ihm zwei Sohne, Kumapala und Subhadra gebiert Nun erwacht die Kriegslust in ihm er überträgt dem Sohne seines Ministers die Regierung und zieht auf Froherungen in allen vier Himmelsgegenden aus Mit der Zeit sucht die lusterne Sunanda den Reichsverweser von seiner Pflicht gegen seinen königlichen Herrn abwendig zu machen indem sie ihm vorstellt wenn es das Schicksal wolle so würde das Reich und des Königs Frauen ihm zufallen er könne doch schon jetzt ihr Herr sein Der Jungling überweist ihr Ansinnen zurück und ebenso geht es ihr bei dem Sohn des Hofaplans und dem Siddha Ein Wächter (*jāmika*) von niederer Herkunft lässt sich endlich von ihren Reizen bestechen aber jedesmal wenn er sich dem Lager des Königs naht warnt ihn ein Papagei vor der Pflichtverletzung indem er ihm eine passende Geschichte erzählt Nachdem sich dies funfmal wiederholt hat heißen ihn die Königin den Papa

ger, sowie eine gleichfalls im Zimmer befindliche Predigerkräh' toten. Lhc dies aber zur Ausführung kommt, lässt die Frau des Wächters, die inzwischen ein Gespräch zwischen den beiden Vogeln beobachtet hat, dieselben wegfliegen. Die ungetreue Sultan sucht nun aber auch die Söhne ihrer Nebenbuhlerin aus dem Wege zu schaffen, indem sie dieselben weit in den Wald führen lässt. Hier werden sie von dem heimkehrenden König angetroffen, worauf das treulose Weib verstoßen und der schuldige Wächter gepeinigt wird. Der letzte Teil 'der sehr lose aufgebauten Geschichte ist in gebundener Rede verfasst.

8 Kalyanisarmasivastirmikithi

*Nashatra pñasam, asah sulidam et rakarmam
oglenz zyuhimandnau plaudam srotasa jatla*

Katham et iti — ast lhumandala Upin aranama nagaram, tatra Mahedvaro rām brāhmaṇah purasit et e a brahmaṇo nagarādhīpāl tasya d. au putri i bibhi atut iātā asastra pravaktārcu Mahādharmaṇā brāhmaṇo mārisan blegāt bhukt. a puṇyor di anam zibhaji a kālā dharmam uperūtan tisaya jeśl aputraḥ Kalayāt armād ne dīne' tā lakṣmi an abha at, d. utyāh Si rāsarma d i edinedaridro'bharat samare' pīḍhāv asan eaje tasya Kalayāsāmā o 'trā duvan zardhitam, itaras, a tu kṣayam gatim kansthās tu cintākulo zicaritaran 'katham n idbhṛatur dhan i iddhir mama hātūl eladā caitrāmāsi Sri rāsarma brahmaṇah se jham pīkāgoddī in akṣetram ratrdu rakshayā jīgam i tatra svākṣetram adhyāt ekaṁ purusam dadarsa godhūmānām zallaristān an Kālānāsārmanah ksetri kṣipantam tari purusam drṣṭā Si rāsarma eaurānkojāt eacām iw aca kas tām sa kīr̄ aṇi nordeā yādā sa Irahāyo nukatam gacchati tida sa dīram prayati et im bahudhā bhramantau paraspurim na mil tan tida brahmaṇenoktim 'kis t am' tenoktam 'ta a pīṣl abhrātūr bhagyaṁ ahan — taiki k'martham matksetra allart grhīyat — 'ta a bhātūh simpatti i rddhaye, aham et a tasya cipudam sampattim karazant, u alprasadena tasy i dharadhānyāt i ardhanite, tī i bhrātūr nam bhagya bhātūm — tatih Šrās irmanoktam 'bho mahāpurusa, maduā bhagya bhātūm k. a t mama pitur ajan gram ih, fitrādhaṇi mahān dattan ardhām tasmāt' — tenoktam 'tādiya bhagya bhātūm nīam no' — tenostam 'n adya bhagya bhātūm k. a t — tenoktam 'tā a bhagya bhātūm Tirabhāktideśe Dara bhanganāma nagdram' — tena Sri rāsarma brahmaṇenoktam 'tarhy ahum k m karom' — tenoktāt 'tām tirai a gacchā atra t ari dīne dve kṣṭro bhi rīyasi tad acanam akarna sa brahmaṇah s abhārām (*1 se abhārāsat) ta loka artīān sīrām kāthuti an bhārāvōltim 'sāmīn sātām et rī majāpi jat karma kriyate tat sīrām nīphilim bhīcāt, tasmod atra na sthātūyām' titih brahmā v o pīsham bhīrātām gatān qatā tā bho bhīrātā, aham ito 'rī atra gūmīyām — tenoktam 'katham iti' — jī. tāpāgāmat atra sar a sampittih kṣayam gata, tasmod imām gramām tāyām' — tei oktam 'jat kīmād dra jī dām bha atām apeksitan bhārātā tit sārām matto grhīyatām grāmāh kīm iti tīyātē — tenoktām 'nīh bho bhīrātā, pītā bīlu dhanām dattām, tat sārām asūmīn etā grānē sākṣyātī gatām bītā ito 'pi nītām kīsām yāyātī, tīmād atra na sthātūyām' — lura trektām 'kām de im yāyāsīt — tenoktām 'Tirabhāktī de am, tī ukt. a Se asārāt bhīrātām anuyāyā scāparīgrāham adaya Thībhūktīlesu i gāntukāmo 'rī bhi d ne bhārātā arepīa pīcātīl tato nārīmīgrāmātādītāmī yāllāgīya Ira

bhuktidise jagān i tito'pi Dwabhar gat au anagarāya ca titah gacchatas tasā pāthi
 Vagnati rāma nidi dṛṣṭa, tār namiskṛtya snānarham tattale bharam uttari
 rsabhau nūltau titra tūr car uttār alnikasamipam gati antau titihakena vṛśabha na
 dīrghasprngena zalmikai dārajata srujan sthitadhanabhajanisrukhalē lagnam
 srugonu ecānāya i vrsabher a karsavākaisanam krtam tithe'pi tatah srujan na mhsarati,
 tatra i laddha i a vrsabhalē sthitah snātra bhuktā Si warma vrsabhai anetum
 gatah ān tatra tam ekan vrsabham tathā idhan dadasa tenu kuddalam āntya zal
 mīlam vudāstam (ti an, Ms), tatra lauhasp khalabaddham vrsabham dadarsa
 tenu manasi ricāritam 'śrīl halam kimādhāram' vrsabham unmuca śrīkhalugrabhāge
 vīmukti vīdarita, an titah sa brahma daśasahasrasu arya pūrutarūp bhājaram
 dādora, dīst ati a nandito bhūtah tatas tad dhanam grhit i Darabhangam prati
 i a titra nagāpi avesasamaye vubhaśal uñām babhu ihi titra brāhmaṇasya kasyapi
 gihu vīsam arocayat tatah sabhyanti vastrāñ utmanah kāraja nasa jatah purusasya
 pratiṣṭhāvastram eti prathamasatas tu nagaravatsino loka vāsthitāl, pūnā rāyādīkārīnāh
 tatah sābhadrine mangalidārjānā ādāya vījadīrśanam kītīm, rājanūdādītih rā
 joktam, 'kutah samāgami ate tenoktam 'antareddideśat' — 'opare nrpah ke 'py
 ai alokītah' — 'rāju, tē adanubaddhahṛdayo 'han nānyam jānātī safarigraha 'ham
 mahādyāvāgāram āgatah' — rājoktam 'bhūdīayi kītīm' — rājna bahu taram
 dhāt adhīnāyādīkām dattam mantripade eti nāstih brahmīwo 'tūra rājanitikusilo
 rājanām vāśam āmarat dāu vīgat sa i ya pranātīgāsamaī sām rāyām brahma
 vīya mīeditā, an jato 'putrah tādīmāt adhi Tīrābhuktidise brahma eti rāyāno
 babhūus tatpāutrāpi apāutrādāyah tasmat evam idhā bhāgabhumih phalati, na
 janmabhūmih

JULIUS EGGLING



Inhalt

CARL CAPPELLER. Zwei Prithasanas	5
BERTHOLD DELTRÜCK. Abschütt alsnute das Vieh zeichnen	48
JULIUS EGGFLING. Über den Kathartakṣa	170
R OTTO FRANKE. Eniges über die Beziehung der Wortbedeutung zur Wortform	23
O CAR FRANKFURTER. Der stanische Palatsprache	95
RICHARD GAREE. Bemerkungen zum Apastamba Srautasutra	33
WILHELM GEIGER. Singhalesches	103
KARL GELDNER. Yama und Yamī	19
LUDWIG HELLER. Der Gana <i>mrsadi</i>	103
GEORG HUTIL. Eine tibetische Quelle zur Kenntnis der Geographie Indiens	89
HERMANN JACOBI. Über den Sloka im Mahabharata	50
JULIUS JULIA. Kechtishistischer aus der Rajatarangini	84
HEINRICH KERN. Aus der indischen und der keltischen Sagenwelt	93
FRAZ KLEIHORN. Pāṇ. I 3 11. <i>Saritendīnakrah</i>	~
KURT KLEMM. Maṭava, sein Lehrer und seine Werke	41
ERNST KUHN. Das Idhūstische in den apokryphen Evangelien	116
ERNST LIEPMANN. Kbhvñische Escheinungen in der vedischen Sprache	13
ALFRED LUDWIG. Über den Namen der alten Inksilfgen Schrift der Indianer	68
EDWARD MELLER. Die Legende von Dpankara und Sumedha	54
HEDVIG OLDFINGER. Zur Chronologie der indischen Metrik	9
WILHELM PEITSCH. Über eine Pāṇ. Handschrift der Herzogl. Bibliothek zu Gotha. Mit 1 Tafel	108
EDWARD PUGET. <i>Mir trug zu zug Kapidz</i>	101
KARLOF RÖTH. Vom I am Vibhida	1
JOHANNES SCHMIDT. Die erste Person Singularis media des umschriebenen Futurs im Sanskrit.	1*
EDV. SOLA V. SCHRÖER. Eniges über das Kathākām	~
ERIK SØG. Was bedeutet <i>f'ris ni Vedi?</i>	9*
MAX AUREL STEIN. Zu alten Topografie des Turpanal.	7
ERNST WINDfu. Das Purāṇa Nr. 438	64
EDV. V. ZACHARIAE. Freude über Verse in der Vaivadāta	33
EDV. V. ZIMMEL. Zu angeblichem genauerer Nachweis Accensusregeln	71



1	2.	3	4	5	6
କୁ	ଖୁ	ଗୁ	ଙୁ	ଚୁ	ପୁରୁଷ
ସୁ	ବୁ	ଶୁ	ମୁ	ଲୁ	ନୀଳ
ଜୁ	ରୁ	ତୁ	ହୁ	ଫୁ	ବୀରୁ
କ୍ରୁ	ର୍ବୁ	ତ୍ରୁ	ହ୍ରୁ	ଫ୍ରୁ	ବ୍ରୀରୁ
୧୯	୨୦	୨୧	୨୨	୨୩	୨୪
କୁରୁ	ବୁରୁ	ତୁରୁ	ହୁରୁ	ଫୁରୁ	ବୀରୁ
୨୫	୨୬	୨୭	୨୮	୨୯	୩୦
କୁରୁକୁ	ବୁରୁକୁ	ତୁରୁକୁ	ହୁରୁକୁ	ଫୁରୁକୁ	ବୀରୁକୁ
୩୧	୩୨	୩୩	୩୪	୩୫	
କୁରୁକୁରୁ	ବୁରୁବୁ	ତୁରୁତୁ	ହୁରୁହୁ	ଫୁରୁଫୁ	
୩୬					
ରୂପିତୁ ପୁରୁଷ					